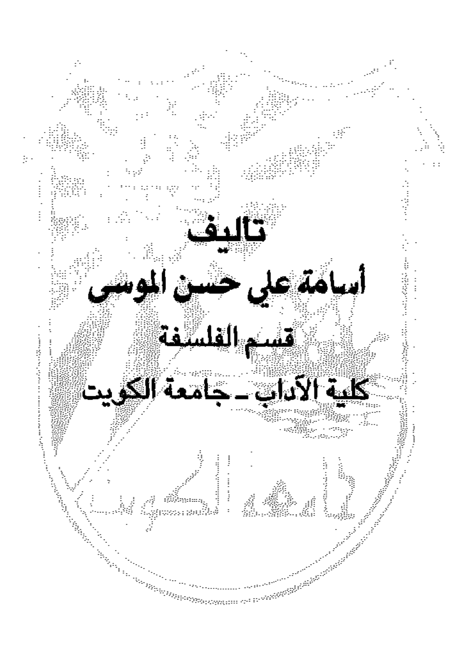


المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود



تأليف
أسامة علي حسن الموسى
قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة الكويت

جامعة الكويت
١٩٩٧

اهداءات ٢٠٠٢
المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب
الكويت



مطبوعات جامعة الكويت

المفارقات المنهجية
في فكر زكي نجيب محمود

تأليف / أسامة علي حسن الموسى

كلية الآداب

١٩٩٧

لجنة التأليف والتعريب والنشر — مجلس النشر العلمي



كتاب: **المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود**

تاليف: أسامة الموسى

الطبعة الأولى ـ ١٩٩٧

مقدمة

د. زكي نجيب محمود من أبرز المفكرين في وطننا العربي، فقد جند نفسه لتنوير عقول الناس والقضاء علي كل ما هو لا عقلي ولا علمي في مجتمعاتنا، متبنياً في ذلك منهج الفلسفة الوضعية المنطقية في التفكير، ايماناً منه بأنها أفضل فلسفة تقود الى تنوير العقول، عن طريق انتهاج المنطق العلمي في التفكير، ومحاولة تطبيقه في مجتمعنا العربي. وهو لذلك يعتبر نموذجاً للمفكر العربي الذي تأثر بالفكر الأوروبي وتحمس له متغاضياً أحياناً عن بعض عناصر واقعنا العربي الذي يحاول أن يطبق عليه الفكر الأوروبي. فهو قد تجاهل أن هذا الفكر الأوربي قد انطلق من منطلقات حضارية، علمية، ثقافية، مختلفة بشكل أو بآخر عن منطلقاتنا الحضارية. ولذلك نرى تعثر هذا الفكر الغربي في تحقيق أهدافه في عالمنا العربي. وأكبر دليل على ذلك هو تحول د. زكي نجيب محمود نفسه، ممثل الوضعية المنطقية في الوطن العربي، عن مواقفه السابقة، واهتمامه بقضايا التراث والحضارة، في رد فعل طبيعي لمفكر يهتم بقضايا وطنه.

فأي مفكر يتجاهل أسس واقعه المعيشي، لابد أن يقع في الازدواجية، التي تبدو في كثير من الأحيان واضحة حتى في أبسط الأمور، ولايعني هذا إننا نرفض كل ما لاينطلق من مجتمعاتنا، إذ كل ما هو موجود في تاريخ الحضارة البشرية يعتبر تجربة انسانية عامة يجب

الافادة منها، ولكن لايكون هذا على حساب مقومات مجتمعنا، ومن هنا تأتي أهمية دراسة التراث، لمعرفة العناصر والأسس التي تقوم عليها حضارتنا والوقوف علي ماصمد منها وما أندثر وما يمكن تطويره وما لايمكن. فأي دراسة أو فكر يتجاهل الواقع العربي هو فكر لايأتي بثمار تذكر فما بالك بالفكر الوضعي المنطقي الذي يقوم نظرياً على حذف كل ما هو ميتافيزيقي وأخلاقي وجمالي وتاريخي علي أساس أنه لا يمكن التحقق منه تحققاً تجريبياً.

فالفلسفة الوضعية المنطقية نشأت في أوروبا في ظروف تاريخية معينة، تزامنت مع الحرب العالمية الأولى، ومع شيوع تيارات فكرية مختلفة مثل الوجودية والمثالية والظاهراتية، ومع نجاح الثورة البلشفية في روسيا. في هذه الظروف بدأت تبرز الفلسفة الوضعية المنطقية، كرد فعل طبيعي لما كان يسودُ القارة الأوروبية من أزمات، سياسية وفكرية، فجاءت هذه الفلسفة معادية لكل هذه الاتجاهات الفكرية السابقة، مهتمة بالعلم فقط، تاركة جميع الأمور الانسانية الأخرى لأصحابها، فلم تعط اهتماماً لأي موضوع اجتماعي أو ثقافي أو سياسي، مما جعل كثيراً من المفكرين ذوى النزعة التاريخية الاجتماعية النقدية، يتشكون في أهداف هذه الفلسفة، التي تحذف كل مايتعلق بالانسان ككائن تاريخي من مجال المعرفة العلمية، بحجة أنه كلام ميتافيزيقي يصعب التحقق منه تجريبياً. هذا الحذف قاد الفلسفة الوضعية المنطقية الي مأزق يصعب الخروج منه، وهو كون منطقها

نفسه الذي استخدمته في تحليل لغة العلم، منطقاً أقرب الي أن يكون ميتافيزيقيا من أن يكون واقعياً ويمكن الافادة منه. فالواقع ذو بعد تاريخي، وكذلك المعرفة، والانسان يتكون من خلال التاريخ، والعلم يتشكل ويتطور كذلك، بل الحضارة الانسانية كلها هي في نهاية الأمر محصلة التراكم التاريخي. فمن باب أولى أن يكون المنهج الذي يهتم بكل هذا منهجاً ذا بعد تاريخي. ولذلك فالتاريخ يجب أن يكون منهجاً في التفكير والتحليل، وليس فقط لدراسة أو لرصد الماضي. وفقاً لهذا التصور وتطبيقاً لهذا المنهج سار هذا الكتاب، الذي أردنا به أن نوضح مدي أهمية البعد التاريخي النقدي في العلم والمنطق وفي فهم الميتافيزيقا والأخلاق.

وقد قسمنا الكتاب الى ثلاثة فصول: الأول عبارة عن فصل تمهيدي درسنا فيه المفارقات المنهجية في الفكر الوضعي المنطقي. فابتدأنا بأبستمولوجيا العلم، وذلك لأن الفلسفة لدى الوضعية المنطقية، هي تحليل لقضايا العلم، والمقصود هنا بالعلم هو العلوم التجريبية والرياضية. فحاولنا أن نحدد مفاهيم تلك العلوم لديهم، وكيف أنهم نظروا لهذه العلوم نظرة وضعية بحتة دون الالتفات - كما قلنا سابقا - لأي بعد تاريخي اجتماعي بالنسبة للعلوم التجريبية، أو لأي بعد واقعي بخصوص العلوم الرياضية المنطقية.

ثم يأتي المنطق وهو المنهج الذي أتبعته الفلسفة الوضعية المنطقية،

في تحليل قضايا العلم، وهو منطق لغوي يعتمد على الواقع الحسي المباشر، والوصول به إلى نتائج خطيرة، وهي حذف كل ما ليس بعلم وادراجه تحت الميتافيزيقا بشكلها التقليدي، والتي تبحث في المفاهيم العامة أو الكلمات اللا حسية التي لا يمكن الاشارة إليها. ولكن تجدر الاشارة إلى أن الوضعين المنطقيين المتأخرين، قد اهتموا بموضوعات التاريخ والقيم على أساس من منهج العلوم الطبيعية. بهذا الشكل نكون قد حاولنا نقد أسس الفكر الوضعي المنطقي الذي تأثر به د. زكي نجيب محمود.

وفي الفصل الثاني بينا الجذور الغربية لفكره وكيف أنه تناول الخطوط الرئيسية فيه دون اضافة شيء جديد يذكر. على الرغم من تقديرنا لدوره الكبير في عرض هذا الفكر عرضاً سلسلاً واضحاً. فهو قد نظر إلي الفلسفة على أنها توضيح لقضايا العلم، معتمداً في ذلك على منطق تحليل اللغة، وبالتالي فموقفه من الميتافيزقا هو موقف الوضعيين المنطقيين الغربيين، ويتلخص في حذفها من جملة الكلام الذي له معنى، وقد ضمّن كتابه «خرافة الميتافيزيقا» فصلاً خاصاً بالأخلاق على اعتبار أنها جزء من الميتافيزيقا، أما موقفه من التاريخ، فلا يعدو أن يكون ترداداً لمواقف الوضعيين المنطقيين الغربيين. وباختصار، فالدكتور زكي نجيب محمود في هذه المرحلة من مراحل فكره، كان وضعياً منطقياً صرفاً.

أما في الفصل الثالث الذي جعلنا عنوانه اكتشاف الثقافة العربية ، فقد تناولنا فيه تحول اهتمام د . زكي نجيب محمود إلى الثقافة العربية والتراث العربي الاسلامي . فكان منهجه في ذلك منهاجاً محافظاً في جملته ، يعتمد على النصوص الدينية ، وعلى ماورد في بعض الكتب التراثية ، دون استخدام منهج تحليلي مادي يعتمد على دراسة الواقع ، وتداخلاته وتأثيره وتأثره بالأفكار والقيم السائدة في ذلك الوقت . ومع اعترافنا بأن مفكرنا قد حاول توظيف القيم الأخلاقية والدينية توظيفاً جديداً ، إلا أنها لا تخرج عن كونها تقليدية .

وقد بدأنا الفصل الثالث بتحديد مفهوم التراث ومقوماته لكي نستطيع أن نفهم المقصود بالتراث عند مفكرنا ، وما هي عناصره ، وعلى أي أساس يعتمد منهجه في دراسة هذا التراث ، ومن ثم تأتي المشكلة الأساسية أو الهدف الذي يكمن خلف قراءة زكي نجيب محمود للتراث ، وهو حل الأزمة الحضارية التي يعاني منها مجتمعنا ، والتي يرى د . زكي نجيب محمود أنها أزمة «أصالة ومعاصرة» . فهو يطرح المسألة على هذا الشكل : ما الذي يجب أن نحافظ عليه كشيء أصيل في تراثنا العربي؟ وما الذي نأخذه من حضارتنا المعاصرة؟ فيرى أن ما يجب المحافظة عليه من تراثنا هو القيم الأخلاقية ، وما نأخذه من حضارة عصرنا هو العلم . فهو يتبنى صيغة حضارية اسلامية قد نادى بها أغلب رجال النهضة في وطننا العربي في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن .

أما الخاتمة فقد ركزنا فيها أهم المفارقات التي وقعت فيها الفلسفة الوضعية المنطقية والتي لم يتفادها د. زكي نجيب محمود بسبب احتفاظه باتجاهه الوضعي، مع اهتمامه بالتراث العربي الاسلامي في الوقت نفسه.

الكويت

نوفمبر ١٩٩٦

الفصل الأول (فصل تمهيدي)

المفارقات المنهجية في الفكر الوضعي المنطقي

أولاً - أبستمولوجيا العلم

ثانياً: المنطق

ثالثاً: الميتافيزيقيا

رابعاً: الأخلاق و الجمال

خامساً: التاريخ:

أ - عرض لبعض النظريات التاريخية

ب - نظريات التاريخ في الفلسفة الوضعية المنطقية

جـ - نظريات المنهج التاريخي

تعقيب

الوضعية المنطقية هي أحد الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، التي كتب ومازال يكتب فيها الكثير في صورة مؤلفات كاملة وبحوث مطولة. ولم تقتصر الكتابة فيها على هذه وتلك، بل تعدتها الى مقالات قصيرة وبحوث متخصصة، نشرت وتنشر في المجلات والدوريات الفلسفية والثقافية. والوضعية المنطقية تستند، مثلها في ذلك مثل بعض الاتجاهات الفلسفية القديمة والحديثة، إلى فروض أولية ومنطلقات نظرية، تنتج عنها، حيث نتناول مقوماتها الابستمولوجية بالنقد والتحليل، بعض المفارقات المنهجية والنظرية. وسنتناول في هذا الفصل التمهيدي المفارقات المنهجية التي تولدت عن الفروض الأولية والمسلمات التي انطلقت منها الفلسفة الوضعية المنطقية.

وسنختار من بين هذه المفارقات تلك التي تمثل الثوابت الأساسية المشتركة بين الفكر الوضعي المنطقي وفكر زكي نجيب محمود. وسنركز على وجه الخصوص على تلك المفارقات المنهجية التي أثرت بعد ذلك في طريقة تناول مفكرنا للتراث العربي.

أولاً - أبستمولوجيا العلم

إن مهمة الفلسفة الأساسية عند الوضعيين المنطقيين تكمن في تحليل موضوعات العلوم وقضاياها، وهذه العلوم هي العلوم التجريبية والرياضية على وجه التحديد ويرجع السبب في ذلك الى أن

موضوعات هذه العلوم هي الموضوعات الوحيدة التي تُصنف كعلوم صحيحة. وقضايا العلم الوحيدة المقبولة عند الوضعيين المنطقيين هي القضايا التي تصف جملة أحداث العالم الخارجي المحسوس. يقول كارناب في ذلك: «إن موضوع أبحاث مدرسة فيينا هو العلم، سواء باعتباره واحداً أو فروعاً مختلفة، ويتعلق الأمر هنا بتحليل المفاهيم والقضايا والبراهين والنظريات التي تؤدي فيها دوراً ما، مع العناية بالناحية المنطقية، أكثر من الاهتمام باعتبارات التطور التاريخي أو الشروط التطبيقية التي تتضمن الجوانب الاجتماعية والنفسية»[1].

ومن هنا نفهم أن الوضعيين المنطقيين يهتمون بتحليل قضايا العلم تحليلاً منطقياً، أي تحليل المفاهيم والبراهين والنظريات دون أي اعتبار لتطورها التاريخي أو لأبعادها الانسانية بشكل عام، ولذلك فهم لايقدمون أو حتى يقترحون أي حلول لهذه القضايا التاريخية أو الاجتماعية بل إن دورهم في الفكر الانساني كما يقولون هو تحليل المفاهيم اعتقاداً منهم بأنهم بذلك العمل يزيدون العالم وضوحاً. ويضيف كارناب إلي ذلك قوله «نحن لا نقدم حلولاً للمشكلات الفلسفية ولكننا نرفض كل المشكلات الفلسفية التي تعبر عن نفسها في صور ميتافيزيقية أو أخلاقية أو معرفية»[2].

١- ذكر في هامش من:
P. A Schilpp, The philosophy of Rudolf Carnap, The Library of Living Philosophers, 1963, London, Cambridge University Press, P. 100.

٢- Encyclopedia of philosophy. Vol. 5&6, Art. Logical Positivism, John passmore, 1967, P. 53.

يرى الوضعيون المنطقيون أن القضية العلمية أو ذات المعنى هي التي تعبر عن الواقع أفضل تعبير باعتبار الواقع هنا والآن فقط. وبالتالي فإن العبارات الأساسية الناتجة عن الملاحظة المباشرة هي نفسها العبارات التي تتكلم عن الاحساسات أو الوقائع الحسية بمعنى أن هناك تطابقاً بين العبارة الأساسية أو الأولية وبين الوقائع الحسية ذاتها. فآير يرفض تماماً القول بأن «الكلام عن الأشياء المادية هو الكلام عن شيء مختلف تماماً عن الانطباعات الحسية»[٣]، بل أنه يرفض القول بأن الكلام عن الأشياء المادية هو الكلام عن الانطباعات الحسية وشيء آخر بجانب هذه الانطباعات، كما أن أوتو نويران Otto Nourath (١٩٤٥) يرى أن كل عبارة علمية يجب أن توضح عن طريق اشتقاق عبارة منها عن ما هو معطى، وأن ما يمكن معرفته هو بناء العبارة لا مضمونها. «فالعمل الفلسفي هو في جوهره توضيحات، إذ ليست مهمة الفلسفة أن تنتج لنا عدداً من القضايا (التي تصف الأشياء) بل مهمتها أن تجعل القضايا واضحة»[٤]. يقول فتجنشتين «إن القضايا تستطيع أن تقول فقط كيف هي الأشياء، وليس ما هي الأشياء»[٥]، ويضيف إلى ذلك «إن تركيب أي لغة علمية صحيحة يساوي طريقة البناء الأنطولوجي للواقع الموضوعي نفسه»[٦].

٣- P.A. Schilpp, The Philosophy of Rudolf carnap, P. 118.

٤- Wittegenstien, L., Tractatus Logico - Philosophicus, P. 76.

اقتبس من: د. زكي نحيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ٢٠٢.

٥- L. Wittgenstien, Tractatus, 3. 211

اقتبس من: Thomas A. Fay, wittgenstiens Critique of Metaphysics in the Tractatus, Philosophy studies, 1972, Vol. 20, P. 56

وللكتاب ترجمة عربية للمرحوم الدكتور عزمي اسلام، رسالة منطقية فلسفية، القاهرة، ١٩٦٨م.

٦- د. زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، جـ ١، مصر، مكتبة مصر، ١٩٦٨م، ص ٢٥٧.

إن المبدأ العام الذي قامت عليه فلسفة الوضعية المنطقية هو المبدأ الذي قال به أرنست ماخ E. Mach (١٨٣٨ - ١٩١٦) ومؤداها أن العلم في أساسه وصف للتجربة والخبرة، وهي نزعة ظاهرية ميتافيزيقية واضحة. كما أن الوضعيين المنطقيين تأثروا كذلك بهنري بوانكاريه H. Poincare (١٨٥٤ - ١٩١٢)، الذي تركز اهتمامه في حل المشكلات المشتركة بين الفيزياء والفلسفة، ولذلك «الفلسفة - في نظر الوضعيين المنطقيين - عليها أن تحلل كلاً من البنية الخاصة بالعلم، والمفاهيم أو التصورات الأساسية فيه»(٧) فجملة الوقائع الخارجية هي نفسها جملة الوقائع المعطاه في التجربة. إن التعميم العلمي - في نظر كارناب - يقوم على أساس رياضي، أي أننا نستبدل القوانين العلمية بالوقائع الحسية عن طريق الرياضيات. وذلك عن طريق التعميم الى أن نصل الى أعلى درجاته وهو التجريد الرياضي.

إن أحد المباديء الأساسية للوضعية الجديدة هو: «أن العلم عبارة عن منظومة من التأكيدات المستنتجة، طبقاً لقواعد المنطق الصوري، انطلاقاً من «محاضر التجربة» "Enoncés Protocolaires" أو العبارات البسيطة على الاطلاق»(٨). فمعنى كل عبارة علمية يجب أن يوضح اذن - فيما يرى نويرات - عن طريق عبارة أولية تتحدث عن ما هو معطى، إنها في نهاية الأمر تعبير عن أوصاف كمية لنقاط زمانية - مكانية محددة. فالوصف العلمي يعبر لنا عن بناء الموضوعات

٧- انظر في ذلك: J.R. Weinberg, An Examination of Logical Positivism, Littefield. Adams & Company, Paterson, New Jersy, 1960, Chapter XII. P 295.

٨- د. محمد عابد الجابري، المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، جـ ٢، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٢م، ص ٢٣١.

وعلاقاتها بعضها ببعض، ولكن لا يهتم بجوهر هذه الموضوعات ولا يتساءل عن مضامينها، ولذلك فإن مايمكن معرفته هو هيكل الوقائع لا مادتها. لقد أدى هذا القول إلى أن تلتقي الوضعية المنطقية مع المثالية الذاتية في انكارها للوجود الموضوعي للأشياء، وفي رفضها التحدث عن العالم الخارجي، ووصف كل حديث من هذا القبيل باللغو، لأنه مثل الحديث الميتافيزيقي الذي يتخذ «العدم» موضوعاً له. ويقول فتجنشتين في هذا «إنه من اللغو التحدث عن الكل الشامل للموضوعات»[٩].

فتت الوضعيون المنطقيون العالم إلي ظواهر جزئية متناثرة، وتجاهلوا تماماً العالم بوصفه كلاً شاملاً. يقول كارناب «لقد أسيء فهم أفكار جماعة فيينا أحياناً فظن أنها تنادي بانكار واقعية العالم الطبيعي، لكننا لا ننكر هذه الواقعية حقاً، إننا نرفض القول بحقيقة هذا العالم الطبيعي، لكننا لا نرفضها باعتبارها كاذبة، بل باعتبار أنها لا تحمل أي معنى، كما أننا نرفض النظرية المثالية المضادة لهذه النظرية موضوع الرفض نفسه. فنحن إذن لا نؤكد ولا ننكر هذه النظريات، لكننا نرفض ببساطة مجرد طرح السؤال»[١٠]، ولهذا فقد اقترح كل من شليك ورامزي «بأن ينظر الى القوانين العلمية لا على أنها عبارات

٩- Thomas A. Fay, wittgenstien's Critique of Meatphysics in the Tractatus, P. 61, Tractatus, 4. 1272.

١٠- رودلف كارناب، الفلسفة والتركيب المنطقي، ص ٤٢٩، انظر: د. يحيى هويدي، الفلسفة الوضعية في الميزان، مصر، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م، ص ١٧٧.

بل أدوات تسمح لنا بالانتقال من عبارة لأخرى»[١١].

الفلسفة إذن عند الوضعيين المنطقيين يجب أن تكون تحليلاً لقضايا العلوم، ومهمتها - كما نعلم - توضيح العالم لا اضافة حقائق جديدة للعالم. ويضيف كل من كارناب ونويرات بأنه يجب استخدام القوانين العلمية بوصفها عبارات لا بوصفها قواعد، ولذلك فمبدأ التحقق يصبح مبدأ للتثبت أو للقدرة على الاختبار وبما أن المعرفة العلمية التجريدية استقرائية، فهي ليست يقينية، ولهذا فنتائجها احتمالية لا حتمية، فالعلم إذن يصف العالم ولايفسره.

ويمكن الرد بصورة أولية على هذه النظرة الى المعرفة بأن حصر المعرفة في اطار المعرفة العلمية وحدها ليس بدوره عملاً علمياً، لأن العلم لايهتم بمسألة المصادر الأخرى للمعرفة. وبالعكس فإن العلم يعتمد أساساً على الابداعات والإكتشافات التي يقوم الخيال بدور كبير فيها.

فإذا نحن اقتصرنا علي مايتحقق بالتجربة قضينا على الجزء الخصب من العلم وهو الابتكار. يضاف الى ذلك أن خبرات الانسان ليست معرفة فقط، فهناك الخبرات الجمالية والأخلاقية.. وغيرها، التي لايمكن تجاهلها أو الامتناع عن طرح الأسئلة حولها، لأن الخبرات الانسانية متنوعة، بعضها خصب جداً، وله تأثيرات كبيرة على

١١- Ency clopedia of philosophy, Logical Positivism, P. 54.

الانسان الفرد وعلى الجماعة، كما أن هذه الخبرات الخاصة تتأثر بالخبرات العامة للانسان والمعرفة واحدة منها.

ترى الفلسفة التجريبية المنطقية أن التجربة هي المصدر الوحيد لمعرفة الواقع، ويدلل أنصارها على صحة ذلك بقولهم بأن المعرفة نوعان: المعرفة المرتبطة بصور الفكر وتركيبات اللغة من جانب والمعرفة التي تتعلق بظواهر الواقع ومعطيات التجربة من جانب آخر. لكن أنصار هذه الفلسفة يتناسون أن المعرفة ليست (حالة) بل (عملية) ذات تطور تاريخي، ولذلك يجب عدم عزل جانب ما من جوانب المعرفة عن الجوانب الأخرى واعتبارها لحظة معرفة منعزلة عن اللحظات الأخرى وتجريدها تجريداً تأملياً. فالخبرة في واقعها الحقيقي «ممارسة أفعال، وممارسة الأفعال هذه هي نفسها مصدر المعرفة»[١٢]. فعملية المعرفة لاتبدأ بالنظريات بل بالممارسة الفعلية للانسان في العالم»[١٣]. ولذلك فإن مفهومنا عن شيء ما أوسع من الادراك الحسي له، لأن المفهوم ليس مجرد تعبير عن الواقعة المدركة بل هو تصحيح لها. «فالاحساس هو انعكاس جزئي للواقع، ولايكشف لنا الا عن الجوانب الخارجية. غير أن الناس باستعمالهم الاجتماعي المتكرر وبعملهم، يتعمقون هذا الواقع فيدركون مغزى العمليات الداخلية التي جهلوها آنا، كما يدركون القوانين التي تفسر الواقع وتتخطى الظاهر آنا آخر. وهذا

١٢،١٣- عاطف احمد، نقد الفكر الوضعي، ص ٧٠.

هو «المفهوم» وهو شيء جديد كيفياً بالنسبة للاحساسات بالرغم من أن هذه الاحساسات ضرورية لتكوينه»[١٤]، فالاحساس يعكس جانباً محدوداً من الواقع، ولكن المفهوم أكثر شمولاً، فهو يتجاوز الاحساس ليعبر عن الموضوع ككل، وهكذا يكون المفهوم تجاوزاً للاحساس. فالمعرفة هي أساساً علاقة بين الموضوع والذات، وهي ليست مجموعة ادراكات حسية لحظية معزولة لشيء ما، بل المعرفة عملية فهم للأشياء من خلال مسيرتها التاريخية. كما أن الموضوع في حقيقة الأمر ذو طبيعة تاريخية، لأن الشيء الواقعي المحسوس ليس موضوع تصور أو تأمل بل هو نشاط حسي انساني، أي آنه ممارسة. أن مفهوم (الموضوع) مرتبط أشد الارتباط بنظرية المعرفة التي هي في صميمها علاقة بين الذات والموضوع.

يترتب على هذا «أن النظرية التجريبية في المعرفة ينقصها أن تأخذ بعين الاعتبار التغيير النوعي الذي يحدث حيث يتم الانتقال من الجهل الى المعرفة، وأن مفهومها عن التحقق التجريبي يبين اهتمامها فقط بالمجال الحسي العملي في علاقته بالبيئة الخارجية، والذي هو بطبيعة الحال أساس المعرفة الانسانية»[١٥] وكل هذا ناتج عن أن الوضعيين المنطقيين يرون أن دور الكلمات هو دور اشاري فقط، بمعنى أن الكلمة

١٤- جورج بولتيزر وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب: شعبان بركات، جـ ١ - ٢، بيروت، المكتبة العصرية، د. ت، ص ١٠٧.

١٥- P.A. Schippp, Philosophy of Rudolf Carnap, P. 106.

الصحيحة هي التي تشير الى شيء ما أمامي وأن أي كلمة لا تشير إلي شيء فهي خالية من المعنى، مع أن «الكلمات خلافاً للظواهر المادية الأخرى، ومنها الظواهر الطبيعية والاصطناعية التي يصنعها الانسان، ليست لها قيمة بذاتها، وهي لا تكتسب قيمتها إلا عندما تغدو وسيلة لوضع المعلومات وتناقلها وحفظها، علماً بأن الكلمات اصطلاحية كلية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبارها صوراً لهذه العمليات والظواهر والعلاقات فيها بينها»[١٦]. ما يمكن استخلاصه من هذه الفقرة هو أن الكلمة وسيلة للتعبير وبالتالي فهي شيء والواقع شيء آخر، لأن الكلمة تعبر في طياتها عن وعي الانسان، وهو أعمق بكثير مما هو مطروح في الطبيعة.

وعلى العكس مما سبق نجد الوضعيين المنطقيين يرون أن بناء الجملة يساوي بناء الواقعة الخارجية. كما يقول فتجنشتين في رسالته المنطقية الفلسفية. وهذه القفزة إلى الواقع الخارجي قفزة غير مسوغة، بل تبدو هنا وكأنها «افتراض ميتافيزيقي»[١٧] كما أن هناك تفاعلاً نشطاً بين الذات وموضوع المعرفة، وهذا التفاعل نفسه هو حجر الزاوية في نظرية المعرفة، وهو الذي يسمح بتكامل الحواس وتصحيح بعضها للبعض الآخر في عملية المعرفة.

١٦- في المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، زو بوفسكي بولفار ٢١، موسكو - الاتحاد السوفيتي، ص ٢٣٩.

١٧- انظر في ذلك: J.R. Weinberg, An Examination of Logical Positivism, Chapter XIV, P. 295.

إن انكار الوظعيين المنطقيين للعالم الواقعي، واحلال عالم علمي قوامه الرموز بدلاً منه، قد أقام حاجزاً لا يمكن عبوره بين العالم الواقعي كما هو، باعتباره كلاً شاملاً، وبين المعرفة العلمية. أنهم ينظرون للقانون العلمي بوصفه قضية عامة يمكن تجزئتها الى قضايا ذرية. متجاهلين أن القانون العلمي ليس صياغة لوقائع ذرية متناثرة، ولكنه عبارة عن صياغة لوقائع مرتبة بعلاقات معقدة، تحمل في طياتها مفاهيم ومباديء عامة مختلفة، فالقانون العلمي أكبر من مجموع مفرداته، ونقصد بها الوقائع أو الادراكات الحسية، فعملية التجريد معقدة وجدلية ومتناقضة، فهي لا تنطوي فقط على المقارنة وابراز العام واقتطاع المتباين، بل تحتوي كذلك على الاضافة واعادة تصنيف الروابط والعناصر الواقعية. ففي سياق التجريد يتحقق الانتقال من الشكل الحسي للمعرفة الى التفكير التجريدي اللغوي.

إن رفض الوضعيين المنطقيين السؤال عن حقيقة العالم الطبيعي أشبه بعملية الهروب من مواجهة الحقيقة، ومحاولة فهمها فهماً سليماً، إذ أن ما هو جزئي لا يفهم أساساً إلا في اطار ما هو عام. والمعرفة عبارة عن عملية تمر بمرحلتين ضروريتين: فهي تبدأ من الخاص لتنتقل الى العام وبالعكس، فنحن لن ندرك العام إذا لم نبدأ بالخاص، ولكن ادراك العام يتيح لنا، من جهة ثانية تعمق الخاص.

إننا نرى أن القوانين تؤدي دوراً مزدوجاً. فهي، من جهة، تمثل

أعمق انعكاس للروابط الموضوعية الثابتة في الميدان المادي للعلم المعنّي، ومن جهة أخري تبدو بمثابة الأشكال المنطقية الضرورية لاستنباط القوانين الأخرى، وأما ما يسمى بالنتائج النهائية، أي الاقتراحات والأحوال المتضمنة لمعلومات عن الأحداث والظواهر المفردة[١٨].

لقد فَصَلَ الوضعيون المنطقيون بين المعرفة العلمية وبقية نشاطات الفكر البشري، مما أدى الى نشوء هوة عميقة بينهما، وهذا أعطى مجالاً خصباً للتفكير اللا علمي والتفسير اللا عقلي، وللبحث في نشاطات الفكر البشري اللاعلمية. فالفكر الوضعي قد جعل على سبيل المثال مجال التاريخ لقمة سائغة لليقينيات القطعية، باسم نظرة ثنائية للكون تفرق بين عالمين، أحدهما حسي، والآخر متعلق بالوعي البشري الذي وقف تجاهه موقفاً سلبياً. «والواقع إن وعي الانسان لايعكس فقط العلاقات القائمة في العالم المحيط به، ولا يعكس فقط العلاقات بين ذاته وبين العالم الخارجي، بل يعكس كذلك العلاقات بين أحاسيسه وتصوراته ومفاهيمه هو، وبين تلك الأشياء التي تعتبر الأحساسيس والتصورات والمفاهيم نسخاً وانعكاساً لها»[١٩]. بل ان دور البيئة الاجتماعية في تاريخ أي اكتشاف عظيم، يظهر قبل كل شيء في تراكم ذلك الرصيد من المعرفة الذي لا يستطيع أي عبقري بمفرده أن يصنع شيئاً بدونه.

١٨- انظر في ذلك، في المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ص ٢٦٣ ومابعدها.
١٩- المرجع السابق، ص ١٣٨.

ثانياً - المنطق

تقوم الوضعية المنطقية على التأكيد بأن التحليل المنطقي للغة وخاصة لغة العلم هو جوهر الفلسفة - ويتضح هذا حتى من اسمها - ، باعتبار أن مجموع ما تقوله اللغة الصحيحة هو مجموع الأشياء الخارجية وعلاقة بعضها بالبعض الآخر. يقول رودلف كارناب Rudolf Carnap «إن مهمة الفلسفة أو عملها هو التحليل المتعلق بالمعنى، أو التحليل السيمانطيقي»[٢٠]. ولذلك فقد حللوا اللغة الى قضايا أولية أو ذرية - على حد تعبير فتجنشتين - وكل قضية فيها تشير بدورها الى واقعة موجودة وجوداً حسياً[٢١]. وفي هذا يقول فتجنشتين «إن أبسط أنواع القضايا، هي القضية الأولية، التي تؤكد وجود حالة العلاقات State of Affairs[٢٢] ومعنى هذا أن القضية الأولية، أي الذرية، تتكون من سلسلة من الأسماء البسيطة، أو «تسلسل من الأسماء»[٢٣].

يرى الفلاسفة التحليليون ومنهم مور أن «البحث في التركيبة الصورية للعبارة، بغض النظر عن المادة التي تملأ ذلك الاطار الصوري، هو مايسمى بالتحليل المنطقي»[٢٤]، ولذلك فهم يرون أن

٢٠- د. عزمي اسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ١، ١٩٨٠م، ص ١٨٤.

٢١- انظر في ذلك: P.A. Schilpp, The Philosophy of Rudolf Carnap, The Library of Living Philosophers, 1963, London, Cambridge Universvty press, P. 133.

٢٢- Thomas A. Fay, wittgenstien's Critique of Metaphysics in the Tractatus, 1972, Vol. 20, P 55, Tractatus, 4. 21.

٢٣- المرجع السابق، الشذرة ٢٢, ٤.

٢٤- د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٢م، ص ١٤٧ ومابعدها.

المنطق علم صوري بمعنى أنه يهتم بصورة الكلام دون مادته، ومن هنا تأتي يقينية المنطق. ويترتب على ذلك أن العالم يتكون من أشياء جزئية منظمة - ترتبط بعضها بعلاقات مع بعضها الآخر - ونحن نعبر عن هذه الجزئيات المنظمة بقضايا، وهذه القضايا تسمى بالقضايا الأولية، التي تشير كلماتها إلي أشياء مفردة، وتصف روابطها المنطقية كيفية وجود هذه الأشياء في الواقع. «إن الحقيقة القائلة بأن عناصر الصورة مرتبطة بعلاقات محددة فيما بينها، تبين - فيما يرى فتجنشتين - أن الأشياء مترابط بعضها ببعضها الآخر بنفس الطريقة، ولنسمّ هذا الاتصال بين عناصر الصورة، ببناء الصورة، ولنسمّ امكانية هذا البناء بالشكل التصويري Pictortial Form للصورة»[٢٥]. وهذا التطابق بين الشكل المنطقي في القضية الأولية، وبين وجود الأشياء، هو مايطلق عليه فتجنشتين بالبناء المنطقي Logical Structure، وهو يقول في هذا إن «الصورة المنطقية للوقائع هي التي نسميها التفكير»[٢٦]. أي أن عملية التفكير تقتصر على التفكير المنطقي فقط، ولذلك فإن أي مفهوم أو اصطلاح تجريدي، ليس له وجود حسي، كمفهوم (الموضوع)، يعتبر زائفاً. ويزيد فتجنشتين هذه الفكرة توضيحاً فيقول: «إن القضية لا تستطيع أن تبين كيفية تصويرها للشكل المنطقي للعالم، كما أن القضايا لا تستطيع أن توضح الشكل المنطقي، وإن كانت تعكسه فقط»[٢٧]، بمعنى أن القضية تبين الشكل

٢٥- فتجنشتين، الشذرة ٢,١٥. ترجمة د. عزمي اسلام، محاضرات في الدراسات العليا.

٢٦- د. زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصر، مكتبة مصر، جـ ١، ١٩٦٨م، ص ٢٦١.

٢٧- المرجع السابق، فتجنشتين، الشذرة ٤,١٢١.

المنطقي للعالم، ولكنها لا تستطيع التعبير عن الطريقة التي يتم من خلالها ذلك، فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن كيفية مطابقة العالم الخارجي للقضية. وهنا يتقض الوضعيون المنطقيون أنفسهم، إذ كيف نشير الى شيء لا يمكن التحدث به والتعبير عنه، وفي الوقت نفسه نؤكد ونؤمن بصحة هذا الذي لا نستطيع الحديث عنه. هنا يأتي الافتراض الميتافيزيقي الذي افترضوه بدون أي مبرر عقلي، وهو مطابقة العالم الخارجي للقضية الأولية.

يرى الوضعيون أن قضايا الرياضيات والمنطق بشكل عام يقينية، لأنها لا تخبر عن العالم بشيء، أي أنها قضايا تحصيل حاصل[٢٨]. أما المعرفة المتعلقة بالعالم الحسي فهي تعتمد على الاستقراء، ولذلك فهي معرفة احتمالية، وبالتالي فإن المنطق الاستقرائي الذي يستخدمه الوضعيون المنطقيون مهمته اختبار الفرضيات التي تعتمدها العلوم لكي يبين مدى صحة العلاقة المنطقية التحليلية الخالصة بين قضايا الفرضية العلمية.

أما فيما يتعلق بمنطق القضايا وهو منطق العلوم التجريبية فقد بدأ الوضعيون المنطقيون من مسلمة أن مجموع ما تقوله اللغة الصحيحة هو مجموع الأشياء الخارجية وعلاقة بعضها بالبعض الآخر، وهذا التطابق بين الواقع الخارجي وبين اللغة يثير الكثير من التساؤل، لأن قفزة الفلاسفة الوضعيين المنطقيين من الواقع الى اللغة، لايوجد لها

٢٨- لمزيد من التفصيل انظر: A.P. Schilpp, editor: The Philosophy of Rudolf Carnap, P. 386.

مبرر، بل هي - كما سبق القول - افتراض ميتافيزيقي بحت، فالقول بوجود توافق بين المنطق اللغوي والواقع يبدو بمثابة مصادرة تحتاج إلى اثبات.

أليس الأقرب إلى الصحة أن يفهم الموضوع «علي أنه نشاط بشري حسي، ويكتمل للموضوع معناه متى أضفنا إليه نشاطاً كشفياً عملياً - هذا النشاط تقوم به الذات من خلال الموضوعات - في عالم هولنا Aworld for us»[٢٩]. ومعنى هذا أن الموضوع لم يعد هو هذا المفهوم المجرد الذي لايشير الى شيء واقعي، بل هو عملية فعل في العالم الطبيعي، هذا العالم هو المجال الذي تتجسد فيه أفعال الانسان. ولكن الوضعيين المنطقيين يرون أن أي وصف كلي عن العالم هو وصف زائف يدخل تحت مجال الميتافيزيقا التي يجب تقويضها.

كما أن الوضعيين المنطقيين عندما يتحدثون عن الرياضيات والمنطق فانهم يتحدثون عن علمين لايخبران من وجهة نظرهم عن العالم بشيء، مع أنهما مرتبطان بالواقع ارتباطاً جذرياً «فمادة الرياضيات تتألف من أشكال الواقع وعلاقاته، التي تمتلك موضوعياً تلك الدرجة من عدم الاكتراث بمضمونها، بحيث يمكن تجريدها تجريداً كاملاً، وتعريفها بشكل عام، وبوضوح ودقة كافيين كي تصلح أساساً لتطور نظري منطقي خالص»[٣٠]. إننا لا نتفق مع الرأي القائل بأن ٢ + ١ = ٣ قضية لا تخبر

٢٩- Robert S.Cohen, Dialectical Materialism and Carnap's Logical Empiricism, in: P.A. Schilpp, The philosophy of Rudolf Carnap, P. 156.

٣٠- د. عاطف أحمد، نقد الفكر الوضعي، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠م، ص ٣٥.
وبنفس المعنى انظر: W. V. Quine, Carnap and Logical Truth, in: A. P. schilpp, The philosophy of Rudolf Carnap, P. 386..

عن العالم شيئاً لأنها اصطلاحية أو تكرارية، فنحن عندما اتفقنا علي أن ٣ = ١ + ٢ لم يكن اتفاقنا ذلك اتفاقاً اعتباطياً، وبالتالي فلا يمكن تغييره متى شئنا، بل في الحقيقة كل عدد وكل رمز (= ، +) يدل على شيء ما في الخارج، وبالتالي فإن العملية الحسابية إذا ما نقلناها للواقع تعطينا خبراً جديداً، خلاصتها أننا نتحدث عن الشيء بطريقتين مختلفتين، بمعنى أن الشيء يبدو في صورتين مختلفتين. صحيح أن العدد لا يتناول إلا الجانب الكمي من الأشياء مع التجرد عن جميع جوانبه الأخرى، إلا أن هذه المحدودية وحيدة الجانب لمفاهيم الرياضيات لا تغير مطلقاً حقيقة كونها انعكاساً لبعض خواص وعلاقات الواقع الفعلي.

إن النظر إلي المنطق على أنه منطق رياضي رمزي فقط، لهي نظرة قاصرة، إذ الواقع ليس هو نتائجه الأخيرة التي أمامنا الآن، بل هذا الواقع هو واقع تاريخي، هذا التاريخ يتصف بأنه علي مستويين أولاً تاريخ طبيعي مضاف إليه ثانياً تاريخ الوعي، هذه الاضافة ليست اضافة حسابية بل هي اضافة اندماج وترابط، هي علاقة بين الطبيعة المتطورة التي لها قوانينها المعروفة، وبين وعي الانسان الذي تطور بوصفه أولاً مادة طبيعية فيزيائية بحتة وثانياً بوصفه أداة فهم وتغيير لما هو واقع. إن المنطق الذي نحتاجه لفهم هذه العلاقة التاريخية بين الانسان والطبيعة لا يمكن أن يكون المنطق الرمزي الرياضي وحده - لأن هذا المنطق - كما آكدنا سابقاً - يعطينا صورة فقط عن كيف تكون

الأشياء الآن، بل يجب أن يكون منطقاً جدلياً، يفهم الحركة المتبادلة بين الطبيعة والانسان بوصفه الكائن الواعي - المعروف حتى الآن - في هذا الكون، وهذا الانسان مسؤول عن تغيير واقعة وتحديد مصيره.

ثالثاً - الميتافيزيقا

إن جميع الاتجاهات غير المثالية في الفلسفات المعاصرة، من تحليلية وبراجماتية وماركسية تتفق على هدم الميتافيزيقا التقليدية، وتعتبرها سبب نشوء مشاكل زائفة وضارة بتطور العقل الانساني، وترى أنها شغلت تفكير الانسان فترة طويلة من الزمن، بل وكانت سبباً في اعاقته وعدم تطوره في أحايين كثيرة. وقد انصب اهتمام معظم الفلسفات سابقة الذكر على الانسان باعتباره الظاهرة التي تستحق التركيز عليها، وبعلاقاته مع الآخرين وبالعالم من حوله. وهنا اختلفت هذه الفلسفات وتفرعت، ومايهمنا في هذا البحث هو فلسفة الوضعية المنطقية التي كان اهتمامها منصباً على اللغة بشكل عام ولغة العلم بشكل خاص، باعتبار أن الفلسفة ليست نسقاً أو بناء لأفكار بل هي - كما عبر عن ذلك فتجنشتين - نشاط وفاعلية Activity. إن فلسفة الوضعية المنطقية قائمة على تأكيد أن التحليل المنطقي للغة هو أساس الفلسفة، باعتبار أن مجموع ما تقوله اللغة هو مجموع الأشياء الخارجية وعلاقتها بعضها ببعض، وما هو غير ذلك يعتبر زائفا، ولا يحق لنا الكلام عنه. فمهمة «الفلسفة تكمن في توضيح أفكارنا، وليس صياغة هذه الأفكار في نسق أو نظرية معينة»[٣١].

٣١- Encyclopedia of philosophy, Vol. 5&6, Art. Logicol Positivism, John Passmore, 1967.
انظر كذلك: Suzanne Stern-Gillet, Schick's factual Ethic's, in Revue International de philosophie, Bruxelles, 1963, Vol 37, P 146.

وقد كان شعار جماعة فيينا، وهو ما يطلق عليه اسم مبدأ التحقق، القائل بأن «معنى القضية هو طريقة تحققها»[٣٢]، هو الشعار أو المبدأ الذي اعتمدوا عليه في استبعاد الميتافيزيقا من دائرة المعرفة المقبولة لديهم. وخلاصة هذا المبدأ أن «أي قضية تعني مجموعة من الخبرات التي مجموعها يساوي كون القضية صحيحة»[٣٣]، أي كونها مطابقة للواقع.

فالقضية عندهم هي في نهاية الأمر «صورة للواقع»[٣٤]. وأول من قال بهذا المبدأ هو فتجنشتين، الذي تأثر الوضعيون المنطقيون مباشرة بكتاباته، وخصوصاً (رسالة منطقية فلسفية)، التي أخذت عنها بعد ذلك الوضعية المنطقية، حتى اعتبرت هذه الرسالة بمثابة الانجيل الذي يناقش ويدرس لدى جماعة فيينا[٣٥].

ولقد تعرض مبدأ التحقق للكثير من الانتقادات التي حاول الوضعيون المنطقيون الرد عليها، وسنعرض في هذه الدراسة بعض مايهمنا من الانتقادات نظراً لأهميتها بالنسبة لموضوعنا. يقول كارل

٣٢- A. J. Ayer, philosophy of Tweintieth century, counter Point, London, P 53
انظر في ذلك ايضاً: Pual Arthur Schilpp, The philosophy of Rudolf Carnap, The Library of living philosophers, 1963, London, Cambridge University Press, P. 146.

٣٣- د. عزمي اسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ١، ١٩٨٠م، ص ١٣٨.

٣٤- Thomas A. Fay, wittgenstien's Critique of Metaphysics in the tractatus, Philosophical Studies, 1972, Vol. 20, P.P. 51-61.

٣٥- كان فتجنشتين على صلة شخصية بكثير من أعضاء هذه الجماعة، وقد يعتبر واحد منهم وضمن من اعتبر فتجنشتين أحد الوضعيين المنطقيين الدكتور يحيى هويدي في كتابه «الوضعية المنطقية في الميزان» وهو يصنف فتجنشتين ضمن الوضعيين المنطقين وواحد من جماعة فيينا، إلا أن في الواقع لم يكن فتجنشتين فيلسوفاً وضعياً منطقياً.

بوبر إن رفض الوضعيين المنطقيين للميتافيزيقا يعتمد على مبدأ التحقق، مع أن العلم قد نشأ من الميتافيزيقا، بمعنى أن قضاياه كانت غير قابلة للتحقق ثم أصبحت قابلة للتحقق. كما أن القوانين العلمية العامة، إذا أردنا أن نطبق عليها مبدأ التحقق، نجدها كذلك غير قابلة للتحقق التجريبي بالمعنى الوضعي، لأنه لا يمكن فحص جميع جزئياتها، ولذلك يجب استبعادها كذلك. إن مبدأ التحقق ذاته يصعب التحقق منه، لأن الوضعية المنطقية ترى أن الكلام المقبول ذا المعنى ينقسم قسمين: فإما هو تحليلي أو تجريبي. فإذا كان مبدأ التحقق من الصنف الأول، فهو تحصيل حاصل ولا يخبرنا عن العالم الخارجي شيئاً، وإذا كان من الصنف الثاني، فهو غير قابل للملاحظة والتجريب. فمبدأ التحقق إذا قسناه إذن بذاته فهو لغو (None Sense) أي أنه كلام بلا معنى. وإذا كان الوضعيون المنطقيون، يعتمدون في رفضهم للميتافيزيقا على أنها لا تطابق الواقع، وأن القضية الأولية أو الذرية هي الصادقة، لأن مايقابلها هو الواقعية الذرية وأن «جميع قضايا اللغة ذات المعنى هي الدالات الحقيقية للقضايا الأولية»[٣٦]، فهذا يعني أن البنية اللغوية تطابق بنية العالم تماماً.

وهناك انتقاد آخر يقدمه كوهن R.S. Cohen «خلاصته أن مبدأ التحقق يضع شروط الاستخدام، أي أنه يضع شروط حضور المعنى.

٣٦- د. عزمي اسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ٥٦.

ولكنه لايضع تعريفاً للمعنى . . إن مبدأ التحقق بذاته من الممكن أن يكون ميتافيزيقيا غامضاً»[٣٧] . والدليل على ذلك مايقوله فتجنشتين Ludwig Wittgenstien (١٨٨٩ – ١٩٥١م) نفسه : «جميع الأحكام التي لا نستطيع – من حيث المبدأ – اثباتها بالادراك الحسي التجريبي ، هو بالمعني الحرفي للكلمة ، مجرد لغو "None-Sense" [٣٨] وهذا المبدأ هو السبب الرئيسي في رفض الوضعيين المنطقيين لقضايا المتيافيزيقا لأنها تحتوي إما على كلمات ليس لها أي مدلول حسي خارجي ، أو أن كلمات القضية جميعاً لها مدلولات ، إلا أن الروابط المستخدمة في ربط هذه الكلمات لا تمثل حالة واقعية يمكن الاشارة إليها في الخارج ، أي أن بناءها المنطقي لايماثل أي بناء واقعي . وخلاصة القول إن تقويض الميتافيزيقا يقوم على تحليل قضاياها وليس على مناقشة نظرياتها . يقول كارناب (١٨٩١ – ١٩٧٠م) : «فكل من يشاركنا وجهة نظرنا المعادية للميتافيزيقا ، يتبين له أن جميع المشكلات الفلسفية بمعناها الحقيقي ما هي إلا تحليل لتركيبات لغوية»[٣٩] . والسبب في ظهور هذه المشكلات – كما يرى فتجنشتين – هو «سوء الفهم المنطقي للغتنا»[٤٠] .

لقد رتب الوضعيون المنطقيون على ذلك نتيجة مؤداها «إن قضايا

٣٧- Pual A. Schilpp, The phiosophy of Rudolf Carnap, P 149, op. Cit.

٣٨- د. عزمي اسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ١٢٢.

٣٩- Carnap, R., The Logical Syntax of Language, P. 280.
اقتبس عن : زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ٢٠١.

٤٠- Thomas A. Fay, Wittgensien's Critique of Metaphysics in Tractatus, in philosophical studies, P.P. 51-61.

الميتافيزيقا، ليست صحيحة ولا خاطئة، بل هي خالية تماماً من أي دلالة»، بمعنى أن قضايا الميتافيزيقا لا تشير إلى شيء واقعي محسوس في الخارج ولذلك فهي بدون معنى. ويشاركهم فتجنشتين الرأي بقوله: «إن عبارات الميتافيزيقا هي من الشكل الآتي: (س موجود) التي تعني (س موضوع)»[41].

نكتفي بهذا القدر عن آراء الوضعيين المنطقيين في قضايا الميتافيزيقا، وإذا جاز لنا أن نعقب على موقفهم هذا فإننا نقول أن نقد الوضعيين المنطقيين للميتافيزيقا ورفضهم لها هو موقف فلسفي وليس موقفاً علمياً، لأن البحث العلمي لا يهتم بمثل هذا الموضوع ولا يستطيع الجزم به. يضاف إلى ذلك أن تجريد الميتافيزيقا من أي معنى فيه الكثير من التجاوز علي الحقيقة الواقعية، لأنه لا يمكن القول أن هذه المفاهيم ليست ذات معنى، فكل مفهوم ميتافيزيقي يعبر عن تاريخ طويل مرّ به الوعي الانساني، بمعنى أن المفاهيم أو الكلمات الميتافيزيقية، تحمل في طياتها تاريخاً طويلاً ومعقداً للوعي البشري، الذي تأثر بالعوامل الفيزيائية والنفسية والأقتصادية وغيرها وأثر فيها، بل أن المفاهيم الميتافيزيقية، تعبر عن جانب مهم جداً من جوانب الوعي الانساني، الذي تطور عبر التاريخ وأخذ أشكالاً مختلفة. فالفعل الانساني بشكل عام هو نتيجة انعكاسات لمختلف حاجاته الاجتماعية. والوضعية المنطقية تسقط من حسابها أهم الجوانب التي تشكل

٤١- Encyclopedia of philosophy, Vol. 5&6, Art. Logical Positivism.

الحضارة الانسانية، وهو الجانب التاريخي في كل شيء، أي مايمثل مسيرة فعل الانسان من خلال الطبيعة. وإذا كان أنصار المادية التاريخية يرون بأن الميتافيزيقا، موضوع هام فلسفياً بسبب آثارها التاريخية، وبغض النظر عما اذا كان المتصرون للميتافيزيقا قد أدركوا معناها ودورها الاجتماعي أم لم يدركوا، إلا أن فهم الميتافيزيقا عندهم يجب أن يكون عن طريق تحليل مفاهيمها، كي نفهم مصادر الفكر البشري ونستفيد منه، وليس عن طريق حذفها وتجاهلها جملة وتفصيلاً كما فعل الوضعيون المنطقيون.

إن موقف الوضعيين المنطقيين من الميتافيزيقا يمثله خير تمثيل رودلف كارناب الذي «فصل النظرية عن التطبيق وتجاهل الهدف العملي للميتافيزيقا، وأكد خلوها من المعنى، وهو بذلك ينتقد الميتافيزيقا التقليدية ويحل محلها ميتافيزيقا جديدة يستبعد منها «العالم الواقعي» ويحل محله «عالماً علمياً» قوامه نظام من الرموز، منه يمكن استخلاص الوقائع المشاهدة وصورة العالم الواقعي»[٤٢]. إن المفاهيم الميتافيزيقية - كما سبق أن أشرنا - ليست بدون معنى، بل لها معنى عملي عبر التاريخ. لذلك يجب عدم الاكتفاء بالتحليل اللغوي لها، بل يجب ان يكون هناك منهج علمي عملي يبحث في المفاهيم الميتافيزيقية، ولا يكتفي بدراسة النتائج الأخيرة وتجريدها من كل

٤٢- د. حسام محيي الدين الآلوسي، من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان، ص ١١١.
لمزيد من التفصيل انظر: Philipp Frank, The pragmatic Components in Camap's "Elimina-tion of Metaphysics", P.A. Schilpp, The philosophy of Rudolf Carnap, P 159-164.

تاريخها العريق في الحضارة البشرية، وحتى إذا ما وافقنا الوضعية المنطقية في رفضها للميتافيزيقا التقليدية، فإن هناك فهماً آخر للميتافيزيقا، بوصفها مبحثاً يدرس المباديء العامة للوجود، ويضعها في نسق عام، يستند الانسان اليه في فهم الواقع. ذلك أن الانسان لا يمكنه أن يتعامل مع الواقع بدون نظام اسناد أو سلطة مرجعية يفسر بها مايحدث حوله، وهذا النظام قابل للتغيير والتعديل بما يستجد للانسان من معارف. «فالطموح الذي ينشد العثور على أجوبة نهائية ثابتة عن مختلف المسائل التي تظهر في العلم وفي الحياة اليومية إنما هو من السمات الملازمة للموقف الميتافيزيقي ازاء المعرفة»[٤٣] وإذا كان الوضعيون المنطقيون يعتمدون في فلسفتهم على الواقع، فإن هذا الواقع الفيزيائي ليس ظاهرة بسيطة، ولا يمكن تجريده من الفعل الارادي للانسان، فقد غيّر الانسان وحور فيه الكثير بما يتفق ومصلحته، ولذلك فحتى هذا العالم الطبيعي الذي يعتبر ظاهرة واقعية تاريخية قد أثر فيه الوعي الانساني. إن تجاهل التاريخ أو الماضي في النظر إلى جميع الظواهر الانسانية، يمثل عيباً خطيراً في المقومات المعرفية (الابستمولوجية) التي تقوم عليها فلسفة الوضعية المنطقية. بل إن تحليل اللغة الذي اعتمدوا عليه في تشييد أساس فلسفتهم تجاهلوا فيه الجانب التاريخي، فاللغة تحمل في طياتها تطور الفكر البشري، وهي ليست مجرد كلمات تشير إلي أشياء خارجية

٤٣- في المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، موسكو، ص ٢١٨.

فقط، توضع بشكل اعتباطي، لأن اللغة في حقيقتها أكثر من مجرد كلمات أو أسماء، بل إنها ابراز وتوضيح للعلاقات بين الأشياء، ثم إن الأسماء ذاتها تنشأ نتيجة لعلاقة الشيء بالانسان، بمعنى أن اللغة تنشأ كوسيلة للاتصال، ولتسمية مايكتسبه الناس في عملهم من معارف عن الواقع المحيط بهم. ونحن عندما ندرس اللغة، نستوعب بذلك المعارف التي كدستها أجيال كثيرة من الناس عاشت قبلنا، «ولهذا فإن كل كلمة هي بالنسبة لنا أكثر من مجرد لفظ بل إن لها معني ندركه بغير ارادة منا حالما نسمع الكلمة ذاتها»[٤٤]. فاللغة إذن هي الشرط الأساسي لنشاط الانسان الأسمى، كما أنها الشرط الأساسي لنشاطه الاجتماعي، وهي تحمل تطور الفكر المجرد الذي يتجاوز الاحساس الحالي. «فاللغة هي التي تتيح للانسان أن يعكس الواقع بأكبر قدر من الدقة»[٤٥].

يتضح لنا مما سبق ان الوضعيين المنطقيين قد ألغوا أهم جانب في اللغة، وهو جانب الفعل الانساني. ومعنى ذلك أنهم قد اقتصروا على اللغة في بداياتها الأولى، حين كانت تؤدي وظيفتها الأوضح وهي الوظيفة الاسمية، أي أن كل كلمة من كلماتها تشير إلى شيء ما في الخارج. ولا أدل على ذلك مما يقوله فتجنشتين نفسه «الاسم يعني موضوعاً، والموضوع هو معنى الاسم»[٤٦]. فلو سلمنا جدلاً مع

٤٤- الناس والعلم والمجتمع، موسكو، دار التقدم، ص ٣٧، د. ت.

٤٥- جورج بولتيزر وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب: شعبان بركات، جـ ١ - ٢، بيروت، المكتبة العصرية، د. ت، ص ٢٧٤.

٤٦- Thomas. A. Fay, Wittgenstin's Critique of Metaphysics in the Tractatus, P. 57, Tractatus, 3,203.

الوضعين المنطقيين بأن الوظيفة الأولي والأخيرة للغة هي الوظيفة الاسمية، فإن الشيء المفرد الذي تشير اليه الكلمة ليس بالواقعة البسيطة، ونعنى بذلك أن هذا الشيء المفرد في حالة تغير مستمر فهو ليس جوهراً ثابتاً بل يرتبط بعلاقات جدلية معقدة مع غيره، هي التي تشكل وجوده الخاص.

فالوضعية المنطقية اعتمدت في حذفها للميتافيزيقا على مبدأ التحقق الذي يعتمد هو بدوره على الحس المباشر البسيط، والذي لايمكن للمعرفة الانسانية أن تقف عنده، وإلا لما رأينا هذا التطور الهائل في المعارف الانسانية، ولما اختلف الانسان عن الحيوان الأعجم في ادراكاته، فلابد أثناء دراسة الطبيعة دراسة الانسان بوصفه الذات العارفة، وبذلك نصل في نهاية الأمر إلى علم واحد يضم الانسان والطبيعة معاً.

رابعاً - الأخلاق والجمال

يعتبر أغلب الوضعيين المنطقيين أن القضايا الأخلاقية والجمالية ليست بذات معنى معرفي Cognitive، لأنه ليس لها مضمون تجريبي، فهي ليست قضايا تحليلية ولا تركيبية. وقد تأثر الوضعيون المنطقيون في هذا المجال بآراء جورج مور التحليلي، فهو يقول في كتابه «المباديء الأخلاقية»: إن من شأن التعريف أن ينص على الأجزاء التي يتكون منها بالضرورة أي كل معين، وبهذا المعنى، لا يكون لمفهوم «الخير» أي تعريف، نظراً لأنه بسيط لا أجزاء فيه»[٤٧]. بمعنى أن الخير مفهوم بسيط يُعرف بالحدس لأنه لا توجد أجزاء سابقة عليه يمكن ادراكه من خلالها. كما يعتقد كارناب ويشاركه في ذلك آير بأن القضايا الأخلاقية ليست في حقيقتها قضايا على الاطلاق، بل هي ذات ارتباطات نفسية لا تنقل إلينا أي نوع من المعرفة، لأن المفاهيم الأخلاقية الأساسية غير قابلة للتحليل. «فلو نظرنا إلي العبارات الأخلاقية - كما يقول كارناب - على أنها تعبر عن «قضايا»، لكان في وسعنا أن نقول إنها لا تعبر عن أي شيء قابل للتحقق التجريبي. وتبعاً لذلك، . . . . ، كان علينا أن نقول إنها عبارات متيافيزيقية خالية من كل معنى. ولكن ربما كان التفسير المعقول لهذه العبارات هو أن يقال إنها تعبر عن رغبات أو أوامر أو وصايا». ويضرب لنا كارناب

٤٧- G. E. Moore: "Principia Ethica", Cambridge, 1903, P.9.
نقلاً عن: د. زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، جـ ١، مصر، مكتبة مصر، ١٩٦٨م، ص ٢١٢.

مثلاً توضيحياً فيقول: «إن العبارات الأخلاقية التي تقول «إن القتل جريمة» قد خدعت الكثيرين بسبب مظهرها اللغوي، فظن الفلاسفة «مثلا» أنها قضية تنوطي على حكم، في حين أنها لا تخرج عن كونها مجرد «وصية» أو «أمر»[٤٨]. فالقضية الأخلاقية لا هي علمية لأننا لا نستطيع التحقق منها، ولا هي ميتافيزيقية لأنها لا تدعي أنها تتحدث عن شيء موجود ولكنها من نوع آخر مختلف تماماً.

فالصفات الأخلاقية المختلفة التي قد نخلعها على أفعال الناس، «لا يمكن أن تعد صفات واقعية Factual، - فيما يرى آير - نظراً لأنها لاتصف أي سمة من سمات الموقف الذي يراد تطبيقها عليه»[٤٩]. ويزيد رأيه هذا توضيحاً بقوله: «لقد بدأنا بالقول بأن المفاهيم الأخلاقية الأساسية غير قابلة للتحليل، ولا يوجد معيار يمكن للمرء أن يختبر به صحة الأحكام التي تظهر في الجمل الأخلاقية، وأن ما يجعلها غير قابلة للتحليل هو أنها مفاهيم - زائفة. إن حضور الرمز الأخلاقي في قضية ما لا يضيف شيئاً إلي محتواها الفعلي، فمثلاً، عندما أقول لشخص ما «إنك تتصرف خطأ بسرقتك لهذه الأموال» فإنني حينئذ لا أقول أكثر من: «إنك سرقت النقود»، فإضافة عبارة «إن هذا خطأ» لا يضيف أي شيء للعبارة الأخيرة، إذ أنه مجرد توضيح للاستنكار الأخلاقي لهذا الفعل، كما أنني لو قلت جملة من

٤٨- د. زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٩٣.
٤٩- المرجع السابق، ص ٣٢١.

هذا القبيل «لقد سرقت الأموال» بنبرة خاصة تعبر عن الخوف، لكنت كأنني أكتبها باضافة بعض علامات التعجب الخاصة. فالنبرة الخاصة أو علامات الاستفهام أو التعجب لا تضيف شيئاً للمعنى اللفظي للجملة، إنها مجرد تعبير عن مشاعر معينة للمتكلم. وعندما أعمم وأقول «السرقة شيء خاطيء» . . ، فإنني أقول جملة ليس لها معنى واقعي، إنها قضية لا يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة»[٥٠]. وإذا اختلفت مع شخص ما في هذا الحكم الأخلاقي العام، لايوجد ما نرجع اليه لكي نبين من منا على صواب ومن على خطأ، وما قلناه عن الرمز الأخلاقي (خطأ) ينطبق على جميع رموز قواعد السلوك، فهي في بعض الأحيان تظهر في جمل تبين حقائق تجريبية عادية بجانب أنها تعبر عن مشاعر أخلاقية تجاه هذه الحقائق. وفي أحيان أخرى تظهر في جمل تعبر ببساطة عن مشاعر أخلاقية تجاه نوع خاص من الأفعال، بدون أن تكوّن أية قضية في الحقيقة. ولكن في كل حالة ينطق المرء بهذه الجمل بدعوى أنه يصنع حكماً أخلاقياً، تكون وظيفة الكلمة الأخلاقية وظيفة عاطفية، فهي تستخدم للتعبير عن مشاعر معينة تجاه موضوعات معينة، ولكن بدون أن تعطينا أي تأكيدات عليها.

ومن المفيد توضيع أن الألفاظ الأخلاقية لا تعبر فقط عن المشاعر، ولكنها تُظهر أيضاً المشاعر وتستميل الفعل. فهي في بعض الأحيان

٥٠- A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, Apelican Book, Penguin Books, 1946, P. 147.

تُعطي تأثير الأمر. فمثلاً، الجملة «إنه من الواجب أن تقول الحقيقة» تبدو كتعبير عن نوع ما من الشعور الأخلاقي عن الصدق، كما يبدو أيضاً وفي نفس الوقت كتعبير عن الأمر (قل الحقيقة). كما أن تعبيرات مثل (من المستحسن أن تقول الحقيقة) أو (عليك أن تقول الحقيقة) هي تعبيرات عن مشاعر مختلفة تقل حدتها من تعبير لآخر، كما يفترض أن تجابه ردود فعل مختلفة. ومن هنا يتضح لنا صعوبة وجود معيار لتحديد صحة الأحكام الأخلاقية، ولا يرجع السبب في ذلك إلى أنها تعتمد على التجربة اعتماداً كلياً، بل لأنها خالية من الصحة الموضوعية. وإذا كانت الجملة لا تعبر بالضرورة عن قضية، فمن الواضح لا معنى لسؤالنا عما إذا كان ما قيل صحيحاً أم خطأ. وقد رأينا أن الجملة التي تعبر عن حكم أخلاقي تقول شيئاً ما، وهذا الشيء هو تعبير عن مشاعر ولاشيء غير ذلك، فهي لا تخضع لمعيار الصواب والخطأ، وبالتالي فهي غير قابلة للتحقق كصرخة الألم مثلاً. ويترتب على ذلك أن كلمة الأمر مثلاً غير قابلة للتحقق لأنها لا تعبر عن قضية صحيحة[٥١].

وإذا كانت العبارات الأخلاقية - كما يقول مور - مجرد تعبير عن مشاعر المتحدث فإن من المستحيل التحدث عن مشكلة القيمة. أما ألفرد آير فإنه يعقد بأنه يصعب السؤال عن القيمة إذ ان جملة مثل

٥١- A. J. Ayer, Language, Truth and logic, Apelican Book. Penguin Books, 1946, P. 148.

«التوفير فضيلة» أو «التوفير رذيلة»، لا تعبر عن قضية بتاتاً، كما أننا لا نستطيع أن نقول إنها تعبر عن قضايا متعارضة. أن النقاش المرتبط بالأخلاق - كما يقول آير - ممكن إذا كان هناك فقط نظام خاص بالقيم مفترض مسبقاً . . . . . .

وإذا وجد شخص مايشك أساساً في صحة هذا النقاش الأخلاقي، على أساس أنه لا يمكن تحويله إلي نقاش مرتبط بمشكلة في المنطق أو بأمر تجريبي يتعلق بالحقيقة، فأنا أؤمن - كما يقول آير - بأنه لن ينجح في أن يقدم مثالاً واحداً عن مشكلة أخلاقية قد حولها إلى مشكلة منطقية أو تجريبية. كما يستطرد قائلاً: لقد وجدنا أن الفلسفة الأخلاقية تعتمد ببساطة على القول بأن المفاهيم الأخلاقية هي مفاهيم زائفة (Pseudo - concepts) وهي لذلك غير قابلة للتحليل. والهدف من وصف المشاعر المختلفة التي تظهر نتيجة لهذا التعبير من اختصاص علماء النفس[٥٢]. ولذلك لايمكن وجود علم متخصص لدراسة الأخلاق، إذا كان يقصد بعلم الأخلاق تطوير لنظام صحيح للأخلاق. وقد سبق أن رأينا أن الأحكام الأخلاقية مجرد تعبيرات عن المشاعر، ولذلك فإنه ليس هناك سبيل لتحديد صحة أي نظام أخلاقي، بل ولا مجال حتى للسؤال عن ذلك، ولكن للمرء أن يسأل عن العادات الأخلاقية الموجودة لدى فرد أو مجموعة من الأفراد، وعن الأسباب التي جعلت لديهم مثل تلك العادات والمشاعر. وهذه

٥٢- Ibid, P. 149.

الأسئلة تقع ضمن تخصص العلوم الاجتماعية المعروفة.[٥٣]

يتضح من هذا كله أن الأخلاق بوصفها فرعاً من فروع المعرفة ليست أكثر من جزء من علم النفس والاجتماع. «وفي حالة ما إذا اعتقد فرد ما أننا نتجاهل علم القانون، فإننا نجيب بأن القانون ليس علماً، ولكن هو بحث تحليلي لبناء النظام الأخلاقي المعطى، بمعنى آخر هو تمرين على المنطق الشكلي»[٥٤]. كما يرى آير أن أحد الأسباب الرئيسية للسلوك الأخلاقي هو الخوف، بغض النظر عما إذا كان المرء واعياً به أم غير واع، فالخوف من غضب الله والخوف من عداء المجتمع هما السببان الحقيقيان في أن تظهر الصيغ الأخلاقية كأوامر. والقاعدة الأخلاقية للمجتمع مرتبطة بسعادته، فالمجتمع يشجع أو لا يشجع سلوكاً ما عن طريق الروادع الأخلاقية. أما فتجنشتين فيرى «أنه حين لا يكون الانسان قادراً على معرفة مايتحدث عنه، وجب عليه أن يصمت. فما يمكن الكلام عنه يمكن الكلام عنه بوضوح، وما لا يمكن التحدث عنه يجب المرور عليه بصمت»[٥٥].

أما شليك فقد أرجع مشاكل الأخلاق الى الدوافع الانسانية، وهو يرى أن دافع الانسان الحقيقي هو اللذة القصوى، واعتبر ذلك كقانون طبيعي، وحاول أن يبين مصداقيته الشاملة، وأن اللذة القصوى هي

٥٣- O p Cit, P. 138.

٥٤- L O C. Cit

٥٥- Tractatus Logico-Philosophicus, trans. D.F. pears and BF Mcguhiuness (London: Routledge and Kegan paul, 1961).

نقلاً عن: Fay (T.A.), Wittgenstien's Critique of Metaphysics in the Tractatus, P. 53

الخير الدائم. ويبدو من هذا القول أن شليك اعتبر ما هو فعلي هو الحقيقي، لأن الفعل أساساً يجب أن يكون وراءه دافع، وهذا الدافع يكون وراءه الرغبة. وهذه النظرية منبثقة من التجربة، وفي نفس الوقت تتصف بأنها تحليلية. وقد ربط شليك بين الارادة والرغبة، كما رأي أن الفعل الناتج عن الرغبة لايختلف عن الفعل الناتج عن الواجب، ولذلك فإننا نرى شليك يقول بالذاتية أو حب الذات، وهو لذلك رفض القول بوجود شعور غامض بالواجب، مع أنه يقول بوجوب وجود أخلاق في مجتمع يهتم بأفراده[٥٦].

وصفوة القول إن الوضعيين المنطقيين يرون أن التعبيرات الأخلاقية ليست قضايا، ولذلك فلا وجود لحقيقة أخلاقية، وإنما العبارات الأخلاقية هي من قبيل التوجيهات، لأنها تعبر عن مشاعر فردية، فمبحث الأخلاق - كما يرى شليك - مازال في حاجة إلى بحث، إذ أن كثيراً من المفاهيم الأخلاقية غير واضحة، ومن المؤكد أنه بعد القيام بتوضيح هذه المفاهيم سوف يصبح مبحث الأخلاق فرعاً من فروع العلوم الطبيعية. ويتفق آير مع كارناب على القول بأن العبارة الأخلاقية تحمل أمراً ما مثل: «لا تسرف»، وبالتالي فهذه الجملة لا يوجد مايحققها في الخارج. وبما أنها غير قابلة للتحقق، إذن لايمكن الحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة. وأحكام القيمة، شأنها شأن

٥٦- Sten - Gillet, Schlick's "Factual Ethics", Revue International de philosophie, Vol 37, 1963, P.P. 145 - 162.

أنظر كذلك كارناب والأخلاق المتعلقة بالسياسة في نفس المقال السابق.

الأحكام الأخرى التي تنص على واجبات، لا يمكن أن تعد أحكاماً صادقة أو كاذبة، بل هي مجرد أقوال تعبر عن مشاعر المتكلم. صحيح أن هناك عبارات أخلاقية وصفية هي بمثابة عبارات تجريبية، ولكن الغالبية العظمي من العبارات الأخلاقية ليست سوى عبارات معيارية يراد لها أن تكون «مطلقة» و«جوهرية» ومن ثم فهي لا تخضع لأي حساب تجريبي، كما أنها لا تقبل التعريف بلغة الواقع. و«الرموز المعيارية المستعملة في أية عبارة أخلاقية لا تشير الى مفاهيم ولا تضيف شيئاً الى المضمون الواقعي، وتبعاً لذلك، فإن العبارات المعيارية، لا تقبل الصدق أو الكذب»[٥٧]. وبالتالي فهي لا تعطينا معرفة عن العالم وإنما هي عبارة عن توجيهات يضعها الانسان على حسب ظروفه وما تواضع عليه.

وهناك آراء عديدة مخالفة لرأي الوضعيين المنطقيين في الأخلاق، فمثلاً يرى برود Broad أن موضوعية الخير مرتبطة بوجود الله. وأن الدين والأخلاق المطلقة موضوعان شهيران بأنهما ليسا بموضوعات فعلية. وأن عبارات الدين والأخلاق ليست عبارات بلا معنى، أو خاطئة، بل هي عبارات تختلف عن العبارات العلمية، وهي مرتبطة بأدلتها بشكل مختلف، إذ أن كل نوع من العبارات له منطقه الخاص، كما يصر رامزي على أن عبارات الأخلاق ليست عبارات بتاتاً لأنها لا تصف أي شيء ولا يمكن وصفها بالصحة أو الخطأ[٥٨] ويمكن الرد

٥٧- د. زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٣١٩.

٥٨- Herbert Feigl & wilfrid Sellars, Readings in Philosophical Analysis, New York, Appleton - Century, Crofts. INC, 1949, P. 560.

على الوضعين المنطقيين بما يقوله برود C.D.Broad[٥٩] - عن الظاهرة الأخلاقية بأنها تعني كلمات مثل «واجب» «صواب وخطأ» «خير وشر» أو أي أفعال مشتقة منها. وأن الظاهرة الأخلاقية تقع تحت ٣ أقسام: (١) الحكم الأخلاقي (٢) الشعور الأخلاقي(٣) الاختيار الأخلاقي. وهناك عدة طرق للنظر الى الحكم الأخلاقي: أ- عن طريق التحليل الاعتراضي أو التعجبي: والذي يتبناه من يشك فيرى أن الحكم الأخلاقي عبارة عن مشاعر بشكل عام.

ب- أما التحليل الذاتي: فخلاصته أن الأخلاق عبارة عن مشاعر المتحدث فقط.

جـ- التحليل الاحصائي والذي يرى أن الحكم الأخلاقي يعتمد على الأغلبية بغض النظر عن المشاعر الفردية تجاه فعل ما. هذه التحليلات السابقة تعتمد على المشاعر، فهي عبارة عن وصف لنظريات في ردود الأفعال العاطفية. أما.. د- التحليل الموضوعي فهو يخرج بالحكم الأخلاقي عن وصفه بأي نوع من أنواع المشاعر الذاتية.

ولذلك نرى برود يقسم نظريات الأخلاق إلى نظريات طبيعية وأخرى غير طبيعية: فالنظريات الطبيعية هي التي ترى أنه بالامكان تعريف الألفاظ الأخلاقية بألفاظ غير أخلاقية، بما يعني أن الأخلاق

٥٩- برود فيلسوف واقعي جديد وليس فيلسوفاً وضعياً منطقياً.

قد صدرت عن الواقع أو الطبيعة. أما النظرية غير الطبيعية فهي التي ترى أن الألفاظ الأخلاقية هي ألفاظ فريدة نادرة ولا يمكن تعريفها. ويترتب على هذا أن النظرية الطبيعية ترجع الأخلاق إلى علم النفس، أما النظرية غير الطبيعية فترى علم الأخلاق علماً مستقلاً بذاته، حتى وإن كانت له علاقة بالعلوم الأخرى، مثل علم الاجتماع وعلم النفس. فالخير - مثلاً - هو خير لنتائجه الخيرة مقارنة بالبدائل المعطاة، في حين أن غالبية الناس ترى أنه من الواجب عليها قول الصدق بغض النظر عن نتائجه، ولكن يرى «برود» أن الواجب في حقيقة الأمر ينقسم الى نوعين: ١- الواجب الغائي، ٢- الواجب اللاغائي الظاهري. فهناك دائماً دافع ما للفعل الأخلاقي، وقد تتنازع المرء عدة دوافع ولكن الغلبة للدافع الأقوى. والانسان لا يختار الدافع الذي يدفعه للفعل[٦٠].

هذا من ناحية طبيعة الحكم الأخلاقي بوجه عام ولكن علينا أن نسأل في البداية: كيف يمكن معرفة هذه الأحكام؟ فيجيب «برود» على ذلك بأن معرفة الألفاظ الأخلاقية مرتبطة بكيفية تحليل الأحكام الأخلاقية. فجميع المفاهيم والأحكام الأخلاقية من أصل تجريبي، ولذلك فهو يرفض أي تحليل يعتمد على المشاعر الذاتية. ويرى أن أساس المفاهيم الأخلاقية مماثل لأساس الألفاظ النفسية، ولذلك فهي من أصل تجريبي، وتعتمد على الاستقراء الذي ينتهي بنا إلى التعميم.

٦٠- المرجع السابق، ص ٦٠١.

والمفاهيم التجريبية تتصف بعدة صفات: ١- أنها تظهر لنا إما بالاحساس أو بالاستبطان»[٦١]، ٢- أنه يمكن تعريفها بألفاظ تحمل صفاتها بالاضافة إلى صفات المفاهيم المتعلقة بالسبب أو بالفعل أو كليهما معاً. وإذا استخدمنا هذا التعريف فانه يبدو من المؤكد أن هذه المفاهيم الأخلاقية لايمكن أن تكون تجريبية، الا إذا كانت هذه الصفات طبيعية. ولذلك، فالشخص الذي يقبل الصفات الأخلاقية غير الطبيعية، غالباً ما يقبل القضايا التي تكون فيها المفاهيم الأخلاقية غير تجريبية، بمعنى أنه سيرفض أن تكون هذه المفاهيم الأخلاقية خاضعة لمباديء المعرفة. فكثير من الناس ينظر الى المباديء الأخلاقية بوصفها مسلمات رياضية[٦٢].

وما يقول الوضعيون المنطقيون عن الأخلاق يقولونه كذلك عن علم الجمال والفن، فالألفاظ الجمالية كالألفاظ الأخلاقية تماماً، من حيث الوظيفة التي يؤديها كل منهما، فوظيفة كلمات مثل (جميل) beautiful و(مشين) Hideous تشبه وظيفة الكلمات الأخلاقية، فهي ليست عبارات حقيقية كما يقول «آير»، ولكنها ببساطة تعبير عن مشاعر معينة، وتحتوي أو تفترض رد فعل معين، ولهذا السبب نفسه لايوجد معيار نحكم به على موضوعية الأحكام الجمالية، الأمر الذي يرتب عليه «آير» رفض مجرد وضع القيم الجمالية موضع المناقشة. إن

٦١- Herbert Feigl & Wilfrid Sellars, Readings in Philosophical Analysis, P. 563.

٦٢- المرجع السابق، تلخيص من ص ٥٤٧ - ٥٦٣.

التعامل العلمي مع الجماليات يبين لنا الأسباب الحقيقية للشعور الجمالي. وسبب تقدير المجتمعات لأعمالها الفنية، إذ يمكن تفسيرها في اطار علمي النفس والاجتماع. والنقد الجمالي لايقدم أي نوع من المعرفة، ولكنه يعبر عن المشاعر فحسب. فالنقد الجمالي المتجة إلى شكل العمل الفني والتعبير عن المشاعر الخاصة يجعلنا نشارك في الموقف الجمالي. ولذلك لا نستطيع أن نقول أن هناك علم جمال، كما أننا لا نستطيع أن نقول هناك علم أخلاق. والشيء الوحيد الذي نحصل عليه بعد دراستنا لخبراتنا الجمالية والأخلاقية عبارة عن معلومات عن تعميماتنا النفسية والاجتماعية، وحينئذ فقط تنمو وتتطور معرفتنا بهذه الموضوعات(٦٣). ويترتب على ذلك أن أي محاولة لاستخدام المفاهيم الأخلاقية والفنية تقوم على أساس ميتافيزيقي، الأمر الذي يفترض وجود عالم للقيم يوصف بأنه عالم مختلف عن العالم الواقعي، كما أنها محاولة تحتوي على تحليل خاطيء لهذه المفاهيم. ويضيف «آير» الى ذلك قوله بأن تحليلنا الخاص يبين أن ظاهرة الخبرة الأخلاقية لايمكن استخدامها لتدعم أي مذهب عقلي أو ميتافيزيقي، خاصة وأنها لا تستطيع، كما كان يتمنى «كانط»، أن تستخدم لتأسيس وجود إله متعال.

لقد أنكر أغلب الوضعيين المنطقيين عالم القيم، ورأوا أن المعرفة الأخلاقية مستحيلة، لأن المعرفة لا يوجد بها أجزاء معيارية، وبالتالي

٦٣- A. J. Ayer, Language, Truth and logic, P. 150.

لا نستطيع تفسير الأخلاق معرفياً. وكان هدفهم من ذلك هو الاقتصاد على دراسة المنطق أو الخبرة البسيطة، تاركين الموضوعات الأخرى نهباً للايمان أو الحدس الصوفي، وحجتهم في ذلك أن العقل لا يستطيع أن يضع منهجاً علمياً يسترشد به لفهم هذه الموضوعات. فهنا يجتمع الفكر الوضعي مع الفكر اللاهوتي، فهما يتفقان على عدم وجود منهج عقلي مختص ببحث موضوعات القيم والدين، وهم بذلك يزعزعون ثقة الانسان بمعرفته العقلية، ويقللون بالتالي من قدرته على فهم العالم ككل شامل، والسيطرة عليه، وأحداث تغيير فيه.

والنظرة الى الأخلاق تعتمد أساساً علي مفهوم الحرية، والأقرب الى المعقول أن نقول بإن الحرية هي ادراك الضرورة، فالانسان خاضع للحتمية أو السببية الطبيعية، ومع ذلك فهو حر أخلاقياً، بل إن حريته الأخلاقية قائمة واقعياً على الحتمية الطبيعية، لأن الفعل الانساني بجميع صوره قائم في العالم الطبيعي، وبالتالي خاضع لقوانينه. وهذا المعنى للحرية، الذي يصرح به الماديون، جديد ويختلف عن المفهوم السائد، فالعقل الانساني قادر على الانتصار على الضرورة العمياء، بأن يصبح واعياً بالقوانين الداخلية لها، وفي أن يهزمها بقوتها هي، فتطور المعرفة تطور للوعي الانساني، وهو أعظم وأنبل مهمة للفكر، إن ارتباط حدث طبيعي بحدث طبيعي آخر لايعني أن للحدث الأول قوة تأثير على الحدث الثاني، ولكن يعني أن الحدثين مرتبطان فعلياً وواقعياً. وهذا الخلط ناتج عن الخلط بين مفهومي

الضرورة المنطقية والضرورة الطبيعية[٦٤].

وهذا ما وقع فيه الوضعيون المنطقيون عندما ناقشوا مشكلة الأخلاق وحرية الارادة، فهم قد خلطوا بين المفاهيم الطبيعية للحتمية والسببية وبين نفس المفاهيم في مجال الفعل الانساني الارادي، وهذا ناتج عن سيطرة القوانين الطبيعية على تفكير الوضعيين المنطقيين في تفسير كل شيء، وعدم تركيز الاهتمام على قوانين الوعي الانساني وتطوره وعلي قدراته وعلاقته الجدلية بالطبيعة.

٦٤- ج، بليخانوف، تطور النظرة الواحدية في التاريخ، ص ١٤٤.

خامساً - التاريـخ

أ- عرض لبعض النظريات التاريخية:

التاريخ من أهم الموضوعات التي بحثت ومازالت تبحهثا الفلسفة لفهم مسيرة الفعل البشري على مر العصور، ولفهم التغييرات التي مرّ بها الوعي بشكل عام. فمن الفلاسفة من يرى أن هذه التغيرات سلسلة في خط التطور العام الذي يهدف للوصول بالبشرية الى حالة من السعادة والوفاق مع الطبيعة، وهناك مذاهب فلسفية أخرى ترى أن مسيرة الحضارة البشرية تمضي في شكل دوائر مكررة، والبعض يرى بأنه لايوجد أي قانون أو معيار يحكم مسيرة التاريخ البشري، فهي عملية عشوائية بحتة تخضع للمصادفة.

ومع تطور العلوم الطبيعية والانسانية، أصبحت فلسفة التاريخ غير مكتفية بذاتها، فأخذت تستعين بنتائج العلوم الأخرى، لكي تعمق فهمها لتطور الوعي البشري، لأن الانسان مرتبط ارتباطاً عضوياً بالطبيعة، وبالتالي فهناك علاقة منشأ وعلاقة استمرار تبادلية. هذا الاهتمام بموضوع التاريخ بشكل عام ساعد على ظهور نظريات كثيرة في فلسفة التاريخ. فقد ظهر أولاً السؤال عن طبيعة البناء المنطقي للتفسير التاريخي، في النصف الأخير من القرن ١٩ في صورة اتجاهين: الأولى تدرس العالم بوصفه موضوعاً طبيعياً خالياً من وجود الانسان وهي المدارس الطبيعية، ونزعة أخرى تدرس العالم

بوصف الانسان الواعي جزأ أساسياً فيه وهذا الإنسان الذي يتصف بأنه ليس ظاهرة طبيعية . محضة ولا هو ظاهرة معطاة سلفاً، بل هو ظاهرة واعية ذات تاريخ ، هذا التاريخ له قوانين عامة . تختلف عن القوانين السببية للعلوم الطبيعية . أضف إلى هذا أن هناك دوافع وغايات تتحكم بالفعل الانساني ، فهو يضع الخطط لتغيير واقعه ، ولذلك فإن تفسير التاريخ يجب أن يأخذ ذلك بعين الاعتبار . فأحداث التاريخ أحداث فريدة يجب دراسة كل حدث على حدة ، حتى يتسنى فهم القوانين العامة التي تربط بعضها بالبعض الآخر . وهذه النزعة تفترض أن العلوم الانسانية تختلف اختلافاً جذرياً عن العلوم الطبيعية .

وهناك مدرسة أخرى وضعت جميع النظريات التاريخية موضع التساؤل ، وكان ذلك من نتائج الحرب العالمية الأولى ، فبدأت تتساءل عن علاقة معايير الحضارة الانسانية بالتغير التاريخي ، ولذلك فرقت بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية . وأحدأنصار هذه المدرسة التاريخية ترولتش Ernst Troeltsch . . (١٨٦٥ - ١٩٢٣) الذي يرى أن العلم الطبيعي ينظر للعالم نظرة مختلفة عن العلوم الانسانية . فهذه الأخيرة ترى العالم أكثر عمقاً وتركيباً ، وفي حالة تغير دائم ونمو عقلي وأخلاقي مطرد . ويرى كارل مانهايم (١٨٩٣ - ١٩٤٧) أحد المتأثرين بهذه المدرسة ، أن جميع الحقائق الاجتماعية والثقافية دائمة التغير .

هذه النظرة للتاريخ على أنه شيء يختلف تماماً عن العلوم الطبيعية - بالرغم من حاجته اليها - قد أفرزت كثيراً من الاتجاهات، منها اتجاه يمثله غوستاف لوبون الذي يرى أن العامل الأساسي في انحطاط الحضارات، هو ذبول مبدأ السلطة شيئاً فشيئاً، ومايوجبه من نفوذ، بغض النظر عما إذا كانت هذه السلطة سلطة الهية أم سلطة العادات أو سلطةالملوك، التي هي وحدها قادرة على تجميع الأمة، التي لا تستطيع أن تدوم بغير [٦٥] هذه السلطة وأما الاتجاه الآخر والذي يمثله فريدرك كارل سافيني (١٧٧٩ - ١٨٦١) Friedrich Kerl Von Savigny، أحد أصحاب المدرسة القانونية الذي يرى أن القانون هو الأساس في دراسة التاريخ، فمفهوم القانون العرفي لديه هو نفسه القانون المعاش فعلاً، فوظيفة القانون العرفي هي تعرية وكشف القانون المعاش، ووصفه عن طريق دراسة تاريخية تعتمد على الاجتماع، وهناك نظريات تدرس التاريخ من وجهة نظر سيكلوجية، وأخرى ترى تأثير النزعات والميول الدينية في تفسير التاريخ، أو تعطي الدور الأساسي في التاريخ للعباقرة والأبطال، ونظريات أخرى ترى أن ما يحكم العالم هو الآراء والأفكار.

أما «هيجل» فلديه تقسيم خاص لنظريات التاريخ، فهو يرى أن دراسة التاريخ تنقسم الى ثلاثة أقسام: أولاً، التاريخ الأصلي، ومن أصحابه «هيرودت» و«ثوكيديدز» و«شارديني»، وهو عبارة عن نقل

٦٥- غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ترجمة· عادل زعيتر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤م، ص ٢٢٨.

الأحداث التي عاشها المؤرخ الى عالم التمثيل العقلي، بمعنى ترجمة الظاهرة الخارجية الى تصور داخلي. أما القسم الثاني فهو التاريخ النظري، وهي الطريقة التي يعرض بها التاريخ دون أن تحصر نفسها في حدود العصر الذي تروى أحداثه، بل تتجاوز روح العصر الحاضر. والتاريخ النظري ينقسم إلي: أولاً: التاريخ الكلي، وثانياً: التاريخ العملي Practical History، وثالثاً: التاريخ النقدي، وهو عبارة عن التاريخ الفلسفي، وهي دراسة مسيرة الفكر خلال التاريخ[٦٦]. والتي يتبعها «هيجل». فيرى أن «التاريخ، بصفة عامة، تطور الروح في الزمان، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان»[٦٧]، بمعنى أن هيجل يرى أن التاريخ عبارة عن تجسيد مراحل تطور الروح نحو الحرية.

ب- موقف الفلسفة الوضعية المنطقية من التاريخ:

إن هذه الاشارة السريعة إلى الخطوط العامة والأفكار الرئيسية لبعض الاتجاهات الفلسفية في تفسير التاريخ من شأنها أن تساعدنا في فهم موقف الوضعية المنطقية من تفسير التاريخ.

فالمشكلة الأساسية في النظر إلى التاريخ، قد ظهرت عندما صنف

٦٦- ج. ف. ف. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، جـ ١، ترجمة د. امام عبدالفتاح امام، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ص ٨٥ ومابعدها.

٦٧- نفس المرجع، ص ١٨٨.

التاريخ كعلم موضوعي يجب أن يتخلى عن أي ذاتية. ونشأ السؤال عن مدى ارتباط البحث التاريخي بأحكام القيمة التي يؤمن بها الباحث. وقد أرادت الفلسفة الوضعية أن تضع حلاً لهذا السؤال. ولكن السؤال الآخر الذي يطرح نفسه هو مدى استطاعة البحث التاريخي التجرد من أية قيمة، وماذا يمكن أن يحدث له إذا تخلى فعلاً عن القيم؟. يقول كارل بكر Carl Becker إن المؤرخ لا يمكن أن يتخلى عن مواقفه الشخصية. وهناك أصحاب وجهة النظر القائلين بأن هناك صعوبة نفسية في التخلص من الميل أو الأحكام الذاتية من الاستنتاجات التاريخية، كما يقولون بأن ما يريد المؤرخ معرفته هو إن كان من الممكن التخلص من الحكم القيمي أثناء البحث التاريخي. ويوجد بشكل عام اتجاهان للاجابة على هذا السؤال، أحدهما يقول إن الحقائق التفصيلية للتاريخ هي بطبيعتها مصنفة قيمياً، والرأي الآخر يقول إنه حتى إذا كان الحدث التاريخي خالياً من أية قيمة فإن انتقاء الأحداث التاريخية يقوم على أساس قيمي[٦٨].

إن اعتراض الوضعية المنطقية الأساسي على وجهة النظر الأخيرة قائم على أننا لا نستطيع أن نقيّم ما لا نعرف. يقول ماندلباوم Maurice Mandelbaum إن ما يخضع للتقييم يجب أولاً أن نعرفه بوصفه (موضوعاً) ولذلك إن المؤرخ الذي يقدم سلماً للقيم يفترض أولاً أن يكون قادراً على تحديد الأشكال التي تؤيد تقييماته من أحداث

٦٨- Herbert Feigl & Wilfrid Sellars, Readings in Philosophical Analysis, P. 467.

الماضي، وهذا التحديد الذي هو خال من أي تقييم، يمكن أن يعتبر وصفاً لما حدث موضوعياً[٦٩].

ويعتقد الوضعيون المنطقيون بوجه عام أنهم يمثلون المرحلة الثالثة والنهائية من مراحل تطور العقل الانساني التي قال بها أوجست كونت Auguste Comte (١٧٩٨ - ١٨٥٧) وهي المرحلة الوضعية أو العلمية. وهم فيما عدا ذلك لا يقولون بأي تطور تاريخي، فقد أنزلوا التاريخ إلى مجرد تاريخ للفلسفة ليس أكثر، أي اعتبروا التاريخ رصداً للأفكار دون وجود أي حركة فكرية جدلية تطورية تربط هذه الأفكار بعضها والبعض الآخر، ولذلك فهم يرون أن قضايا التاريخ تشير إلي خبرات سابقة لا نستطيع التحقق منها حسياً، وبالتالي لا نستطيع أن نصفها بالصدق أو الكذب، أي أنها خالية من أي معنى. ولذلك رفض الوضعيون المنطقيون الأوائل أي تفسير للتاريخ وأي تنبؤ للمستقبل، مما قادهم إلى اهمال البحث في التاريخ. ولكن بعد فترة، ونتيجة للانتقادات والمناقشات التي تمت بينهم وبين مفكرين من اتجاهات مختلفة، أحسوا بهذا النقص في فلسفتهم، مما جعلهم يتبنون وجهات نظر تاريخية تتصف بشكل عام بأنها تخضع لوجهة النظر العلمية الطبيعية. وسنعرض هنا في هذا الجزء الأفكار الرئيسية التي تبنوها حول هذا الموضوع.

اهتم كارل ج. همبل (Carl G. Hempel)، أحد أنصار الوضعية

٦٩- Ibid, P. 467.

المنطقية، بالبحث في موضوع التاريخ. وهو يعتبر التاريخ بشكل عام «مجرد ظاهرة طبيعية. وقام بتفسير التاريخ في ضوء القوانين الطبيعية. ولذلك لم ينظر له كمنهج للتفسير، بمعنى أنه لايد للانسان في أحداث التاريخ، لأن هذا التكرار في الأحداث التاريخية، ما هو إلا احتمال احصائي، فلا وجود لأي قانون يربط هذه الأحداث المكررة بعضها بالبعض الآخر، فهي عملية غير واعية، واحتمال حدوث أي حدث تاريخي هو مجرد احتمال احصائي بحت، إذ كلما زاد عدد مرات التكرار كلما ارتفع معدل اليقين، ولذلك لا توجد حتمية في الحادث المفرد»(٧٠). وعلى هذا الأساس الأحصائي يرفض «همبل» ومؤيدوه أي تفسير شامل للتاريخ باعتباره نوعاً من الميتافيزيقا أو الفلسفة التأملية الخارجة عن نطاق العلم والفلسفة العلمية.

إن أصحاب النظرية الطبيعية في التاريخ، يرون أن فلاسفة التاريخ يحللون الأحداث العادية والمكررة، أما الأحداث غير العادية فهم لايجدون لها أي تفسير أو تبرير. ولذلك يرى همبل أن «الدور الأساسي للتاريخ هو جمع المعلومات لانشاء علم اجتماع دقيق لا أكثر»(٧١). فالتاريخ لايختلف عن العلوم الطبيعية من حيث أن كلا منهما يستطيع اعطاء تصور صحيح لموضوعاته على أساس مفاهيم

٧٠- Sten Sparre Nilson, Covering laws in Historical Practice Inquiry, 1971, VOL. 14, P.P. 445-463.

٧١- انظر في ذلك: White (H.V.) Dray (W.H.), The Politics of Contemporary Philosophy of History, 1973, Vol. 3, CLIO, An Interdisciplinary Joural of Literature, P.41.

عامة، أي أنه يستطيع أن يمسك بفردية موضوع دراسته، كما تفعل الكيمياء والفيزياء. وتوضيحاً لذلك نقول أن مجموعة من الأحداث تكون سبباً لحدوث حادث ما كما تصلح كتفسير له، وذلك اذا قُدمت في صورة قوانين عامة تربط الأسباب بالصفات العامة للأحداث السابقة، وهكذا.

يتصف التفسير العلمي للتاريخ بالخصائص الآتية:

١- وجود اختبار تجريبي للعبارات التي تتكلم عن الشروط الأولية المحددة للأحداث.

٢- وجود اختبار تجريبي للفرضيات الكليةالتي يعتمد عليها التفسير التاريخي.

٣- البحث فيما إذا كان التفسير ممكناً منطقياً، بمعنى أن الجملة تصف الحدث بحيث يمكن أن يفسر نفس الحدث الحدث اللاحق له. فالقوانين العامة تعني التنبؤ على أساس العلم التجريبي الذي هو عبارة تتحدث عن حدث مستقبلي، وجمل تصف شروطاً سابقة أو حالية لحدث حالي أو مستقبلي. ولكن التفسير يختلف عن التنبؤ، فالأول يعني أن الحدث الأخير معروف وأن شروطه المحددة له معروفة. أما بالنسبة للتنبؤ فإن الشروط الأولية معطاة ولكن تأثيرها لم يظهر إلى الآن. فالتفسير التاريخي يبين أن الحدث ليس مجرد صدفة، ولكنه متوقع بسبب وجود شروط معينة، وهذا التوقع عقلي علمي معتمد على افتراض وجود

قوانين عامة . . ويسترط «همبل» فيقول: «يجب أن نكرر أن التاريخ، كأي فرع من فروع العلوم الأخرى، لابد أن يقوم على وضع فرضيات عامة مناسبة كشرط لنجاح أي تفسير علمي. ولذلك فإن أي نظرية تفسر التاريخ على ضوء نظام معرفي يفرق بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية هو تفسير خاطيء، يقوم به الرجل العادي وبعض الفلاسفة الذين يفسرون التاريخ بطريقة التقمص العاطفي. وهنا يقوم هؤلاء الفلاسفة بوضع أنفسهم مكان الشخص في الحدث التاريخي، ويحاولون تفسير الحدث على هذا الأساس»[٧٢]. ففي التاريخ كما في جميع فروع العلوم التجريبية، يعتمد تفسير ظاهرة ما، على تصنيفها تحت قوانين تجريبية عامة. إن معيار صحتها لا يقاس علي أساس درجة اثارتها للمخيلة، أو ما إذا كانت موجودة أمامنا أو تبدو وكأنها معقولة، فكل هذه المعايير تبدو صحيحة في التفسيرات الزائفة. «ذلك أن ما يهمنا هو اعتماد الظاهرة على افتراضات ثابتة تجريبياً، واستنادها الى شروط أولية وقوانين عامة»[٧٣]. ويزيد «همبل» من آرائه وضوحاً فيقول: «إن الكثير من الفرضيات العامة التي يعتمد عليها التفسير التاريخي يمكن تصنيفها بشكل عام تحت القوانين التاريخية. كما أن الأبحاث التاريخية أحياناً، وخصوصاً تلك التي تعتمد على الآثار التاريخية، تلجأ الى قوانين الطبيعة والكيمياء والأحياء العامة»[٧٤]. وحتى المؤرخ الذي يحاول وصف الأحداث التاريخية دون أن يعطي أي

Herbert Feigl & Wilfrid Sellars, Readings in Philosophical Analysis, P. 468. -٧٢

٧٤،٧٣- نفس المرجع، ص ٤٧٠.

تفسير لها، لابد أن يستخدم القوانين العامة، حتى يكون في امكانه أن يضع افتراضات لها صلة بالمعطيات الحاضرة التي تكون علي علاقة بالأحداث الماضية.

أما ألفرد آير فقد طرح مشكلة الذاكرة ومدى مصداقيتها للحكم على الماضي، وما إذا كانت تعطينا صورة صادقة أم مشوهة، ومدى ارتباط المعرفة والادراك بالذاكرة. يقول آير: «إن بعض الفلاسفة يرون أن أي ادراك لموضوع خارجي موجود هنا والآن، لابد أن يتضمن لحظات سابقة، بمعنى أن ادراكنا للموضوعات الطبيعية يكون دائماً ضمن الزمن المتحرك [٧٥]». ولكننا مع ذلك لانستطيع القول بأن هناك اتصالاً مباشراً بالماضي، لأن هذا القول يتضمن تناقضاً، ولذلك نستطيع أن نقول أن هناك اتصالاً بالخبرة الماضية، ولكن في محتوى الحاضر. ويعقب الأستاذ برود Broad[٧٦] على ذلك بقوله: «إن ما يمكن أن نكون علي اتصال مباشر به، هو الحاضر (أو الموجود أمامنا)، ولكن ما هو موجود أمامنا ليس بالضرورة هو الحاضر فقط. فنحن نستطيع أن نفرق بين ماتخيله وبين صورة الاحساس عند لحظة تلقيه لأن أحداث الماضي لاتكف عن الوجود في مخيلتنا، ولكنها تنتظر دائماً لكي نقوم بتذكرها»[٧٧]. ويعتمد آير، كما قلنا فيما سبق، في الشك على صحة القول بوجود الماضي، إلا أنه لايوجد مايمنع منطقياً من أن تخطيء

٧٥- A. J. Ayer, Philosophical Essays, P, 160.
٧٦- Broad, The Mind and its place in Nature, P.P. 249 FF.
مقتبس من : Ibid, P. 161
٧٧- Ibid, P. 170.

الذاكرة، كما أنه لايوجد مايمنع منطقياً من أن لا يوجد شيء يثبت أن الذاكرة صحيحة. ومن الواضح هنا أن آير لا يعتمد في فهمه للماضي أو التاريخ على منطق الواقع الفعلي المعاش، بل علي منطق مجرد، قوامه مبدأ عدم التناقض. ومع ذلك فإن آير يعترف بأن ما هو حاضر بديمومة معينة يعني استمراريته بالحضور، وهذا يعني دمج مفهوم الماضي والمستقبل معاً.

وعلى نفس هذا الأساس المنطقي العلمي أقام كارل بوبر[٧٨] دعواه ضد المذهب التاريخي، وهي الدعوى التي أسهب في شرحها في كتابه «عقم المذهب التاريخي»، ويقوم رأيه أساساً على اعتقاده بأن المصير التاريخي مجرد خرافة، وأنه لا يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الانساني بطريقة من الطرق العلمية أو العقلية. ويستهل كارل بوبر كتابه بقوله: «في مقالي[٧٩] (عقم المذهب التاريخي) حاولت أن أبين أن هذا المذهب منهج عقيم - أي أنه لايؤتي أي ثمار، ولكن لم أبرهن فيه بالفعل على كذب المذهب التاريخي». ومع ذلك فهو يقدم أدلته على عقم المذهب التاريخي على النحو التالي:

١- يتأثر التاريخ الانساني في سيره تأثراً قوياً بنمو المعرفة الانسانية. (وهذه المقدمة لابد أن يسلم بها حتى أولئك الذين يرون في

٧٨- لم يكن كارل بوبر وضعياً منطقياً إلا انه يتبني وجهة نظر وضعية في التاريخ.

٧٩- لأن الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات منشورة في كتاب واحد وزيد عليها. انظر الترجمة العربية، كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ترجمة: عبدالحميد صبره، مصر، منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٥٩م.

أفكارنا، بما في ذلك أفكارنا العلمية، نتاجاً عرضياً لنوع من التطور المادي).

٢- لايمكن لنا، بالطرق العقلية أو العلمية، أن نتنبأ بكيفية نمو معارفنا العلمية (وهذه القضية يمكن البرهنة عليها منطقياً. . . .).

٣- ويترتب على ماسبق أنه لايمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الانساني.

٤- وهذا معناه أننا يجب آن نرفض امكان قيام تاريخ نظري، أي امكان قيام علم تاريخي اجتماعي يقابل علم الطبيعة النظري. ولايمكن أن توجد نظرية علمية في التطور التاريخي تصلح أن تكون أساساً للتنبؤ التاريخي.

٥- وإذن فقد أخطأ المذهب التاريخي في تصوره للغاية الأساسية التي يتوصل اليها بمناهجه، وببيان ذلك يتداعى المذهب التاريخي. ويعقب «بوبر» على ذلك بقوله إن هذه النظرة للتاريخ لا تقف ضد أي نظرية في تفسير الظواهر الاجتماعية، ولكنها ضد أي امكان للتنبؤ بالتطورات التاريخية الى الحد الذي يمكن معه أن تتأثر بنمو معارفنا[٨٠].

ويعتقد «بوبر» أنه لا يمكن أن نتصور اليوم ما سيكون عليه علمنا غداً، كما يرى أن المتنبيء العلمي - سواء أكان عالماً بشرياً أم آلة حاسبة

٨٠- كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص ٥ - ٦.

- لايمكنه، بالطرق العلمية أن يتنبأ بما سيصل اليه العلم من نتائج في المستقبل. ويحاول «كارل بوبر» أن يفند كل دعاوي أصحاب المذهب التاريخي على أساس نظرية في التاريخ تعتمد على استخدام القوانين الطبيعية، فهو مثلاً، يقول إن التاريخيين يرفضون استخدام قوانين الطبيعة في تفسير التاريخ، هذا الرفض يقوم على أساس أن العلوم الاجتماعية لايمكن أن يكون فيها تعميم كما في العلوم الطبيعية، غير أنه لايمكن القيام بتجارب مخبرية على موضوعاتها كما يحدث في العلوم الطبيعية، إلا أن العلوم الاجتماعية تتصف بالجدة لأنها تراكمية، ثم أنها أكثر تعقيداً من الظواهر الطبيعية. فموضوعات العلوم الاجتماعية يصعب التنبؤ فيها ويتعذر التجرد من الذات عند النظر في الظواهر كما أنه ينبغي للعلوم الاجتماعية أن تسير على الطريقة المعروفة الآن بالطريقة الكلية.

وهكذا يرى التاريخيون أن المنهج الصحيح للعلوم الاجتماعية يخالف منهج العلوم الطبيعية باعتماده على ادراك باطني للظواهر الاجتماعية... فعلم الطبيعية يستخدم التعميم عن طريق الاستقراء، في حين أن علم الاجتماع ليس له إلا أن يستعين بالمشاركة الوجدانية عن طريق المخيلة.[٨١] ويرى «كارل بوبر» إننا لكي نتخلص من هذه الذاتية يجب علينا استخدام منهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية. وهو يفصّل الأدلة التي تؤيد المذهب الطبيعي في النظر

٨١- المرجع السابق، ص ٣١.

الى التاريخ ويسهب فيها . إلا أن «كارل بوبر» وإن كان يرى أن علم الاجتماع، كعلم الطبيعية، هو فرع من فروع المعرفة التي غايتها الجمع بين الجانب النظري والتجريبي في وقت واحد، إلا أنه ضد التطرف في النظر للتاريخ بوصفه فرعاً من فروع العلوم الطبيعية . ويفهم من هذا أن كارل بوير» يؤيد البحث التجزيئي، أي بحث كل ظاهرة اجتماعية على حدة، لمعرفة أسبابها القريبة، ولايؤيد البحث الشامل أو الكلي، الذي ينظر للظاهرة الاجتماعية في السياق العام للتغير الاجتماعي .

ويؤكد «كارل بوبر» هذه النظرة في قوله «إن البحث عن قانون (النظام الثابت) في التطور لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال في متناول المنهج العلمي، سواء في علم الحياة أو في علم الاجتماع . . والأسباب التي تدعوني الى هذا الاعتقاد بسيطة جداً، إن تطور الحياة على الأرض أو تطور المجتمع الانساني، هو عملية تاريخية فردة . وقد يجوز أن تفترض أن هذه العملية تمضي في طريقها طبقاً لأنواع كثيرة من القوانين العلمية، كقوانين الميكانيكا والكيمياء والوراثة والتفاضل والانتخاب الطبيعي وغيرها . ولكن العبارة التي نصف بها هذه العملية ليست قانوناً، وإنما هي قضية تاريخية مخصوصة»[٨٢] بمعنى أن ليس هناك قانون عام شامل، أو نظرية شاملة تجمع كل هذه التغيرات في سياق واحد، ولذلك فهو يرى أن المنهج السليم لدراسة

٨٢- المرجع السابق، ص ١٣٦.

الظواهر الاجتماعية في سياقها التاريخي هو المنهج الاحصائي، منهج أقرب الى كونه منهج وصفي لأنه يفسر الأحداث التاريخية على أساس التكرار الحسابي فقط.

إن «كارل بوبر» و«همبل» يستخدمان النظريات العلمية في فهم التاريخ، ولكن يرى «همبل» امكانية التنبؤ العلمي العقلي للأحداث التاريخية، على أساس القوانين العلمية الطبيعية، التي تربط الأسباب بالمسببات، معتمداً في ذلك على وضع فرضيات تجريبية عامة، أما «كارل بوبر» فيرى استحالة التنبؤ التاريخي، لأنه يجزىء أحداث التاريخ الى ظواهر اجتماعية متفرقة، تدرس كل واحدة منها على حدة، وما يجمعهما هو منهج احصائي نتائجه احتمالية بشكل عام.

في الجزء الآتي سنعرض آراء أنصار المدرسة التاريخية، وبعدها سنتعرض بالنقد و التعقيب على آراء الوضعيين المنطقيين في التاريخ، على أساس آراء المدرسة التاريخية، لأنها المدرسة الأكثر انتقاداً للوضعية المنطقية.

جـ - نظريات المنهج التاريخي:

الفلسفة الماركسية، من أكثر الفلسفات التي اهتمت اهتماماً خاصاً بالتاريخ علي أساس أنه طريقة في التفكير لفهم الواقع بتعقيداته الكثيرة عن طريق المنهج الجدلي، ويصبح التاريخ عند أنصار هذه الفلسفة منهاجاً لتفسير جميع المعارف والعلوم وليس عملية تاريخية

فحسب. ولهذا فإن هذه المنهجية التاريخية الجدلية تقف على خط نقيض مع الفلسفة الوضعية المنطقية، ولذلك إن نقد وجهة النظر التاريخية لدي الوضعية المنطقية لا يمكن أن يتبلور ويكتمل - في رأينا - إلا من خلال استعراض وجهة النظر الماركسية. فالفلسفة الماركسية - اللينينية، أو ما يسمى بالماية التاريخية، تذهب الى أن بناء المجتمع وتطوره التاريخي محدد - كمايقول ماركس في مقدمة كتابه: «نقد الاقتصاد السياسي» - بالشروط المادية للحياة، أو (عن طريق «وسائل الانتاج المادية للوجود»)[٨٣].

فالمادية التاريخية تعتبر نفسها نظرية طبيعية تجريبية علمية لتفسير أحداث التاريخ، كمل تعتبر العوامل الانتاجية والاقتصادية هي الأساس.

أقام ماركس نظريته على دراسة المجتمع الرأسمالي فميز فيها عدة خصائص:

١ - القوى المنتجة التي تعتمد على الأدوات والمهارات والتقنيات التي يستخدمها الانسان للسيطرة على حياته.

٢- علاقات الانتاج، وهي التي تتشكل بها علاقات المنتجين بعضهم ببعض والتي تشكل البناء الاقتصادي للمجتمع.

٣- المؤسسات القانونية والسياسية للمجتمع.

٨٣- The Encyclopedia of philosophy, Vol. 4, P. 12, Art. Historical Materialism.

٤ - العادات والأفكار والنماذج وأنماط العدالة التي على أساسها يفكر أعضاء المجتمع في أنفسهم وفي الآخرين.

فماركس يسمى قوى الانتاج وعلاقات الانتاج بالشروط المادية للحياة والتي من خلالها تنشأ العلاقات بين الأفراد، أما من خلال العمل نفسه أو من خلال تبادل السلع، ومنها تتشكل البنى الفوقية السياسية والقانونية والأيديولوجية. «ولكي نفهم الدين أو الأخلاق أو الفن أو فلسفة المجتمع، وكذلك لكي نفهم السياسات والقانون فإنه من الضروري التحقق من طبيعة قوى الانتاج والبناء الاقتصادي»[٨٤]. فالتاريخ - كما يرى ماركس - هو عملية تطور موضوعي لا تجري بصورة مستقلة عنا، بل بتأثير نشاطنا العملي - المادي والأخلاقي - الروحي. «ويبدو الانسان مبدعاً لتاريخه، فهو ممثل وفي نفس الوقت مؤلف للدراما التاريخية العالمية. ويظهر التاريخ والتشكيلات الاجتماعية المختلفة والمؤسسات والأحداث كنتاج موضوعي لنشاط «فاعل التاريخ»، أي المواطن. هنا يتم القضاء على الفصل بين التطور التاريخي الموضوعي والنشاط الذاتي»[٨٥].

إن الانسان - كما ترى الماركسية - يتمثل النمو الاجتماعي المعاش فعلاً، ثم يحاول اعادة خلقه من جديد، مع مايتناسب وحاجاته الجديدة وطموحاته، فهناك عملية جدلية بين الانسان والمجتمع.

٨٤- المرجع السابق، ص ١٤.

٨٥- ب. ت. غريغوريان، الفلسفة وفلسفة التاريخ، ترجمة: د. هيثم طه، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٦م، ص ٦٧.

«فالضرورة التاريخية تجد تعبيرا عنها في الأشكال الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع، إلا أنها في الوقت نفسه تشكل مقدمة واقعية للابداع الذاتي الحر»(٨٦).

والبيئة التاريخية لمجتمع ما - كما يرى بليخانوف - تؤثر بالطبع على تطور ايديولوجيته، كما أن تعدد التغيرات في العلاقات الواقعية المتبادلة بين الناس لابد وأن تؤثر في «حالة الأذهان» أي في العلاقات المتبادلة بين الأفكار والمشاعر والمعتقدات. وهنا تترابط الأفكار والمشاعر والمعتقدات فيما بينها، وفقاً لقوانينها الخاصة، لكن الذي يدفع هذه القوانين الى المسرح هي الظروف الخارجية التي لا علاقة لها بهذه القوانين»(٨٧)، فالقوة المسيطرة إذن في التاريخ هي وعي الانسان بذاته، أي العقل الانساني النهائي المتغير أبداً.

لقد قدمت المادية الجدلية، من خلال صياغتها، نظرية علمية مادية تجريبية في التاريخ من خلال صياغتها لقوانين التطور الاجتماعي على أساس مادي تطوري، فأعطت امكانية لتفسير التاريخ، ولتصور نموذج مستقبلي للعالم، عن طريق العملية الجدلية القائمة في الاتجاهات الواقعية والموضوعية للحركة الاجتماعية. بذلك أصبح التاريخ على يدها علماً انسانياً شاملاً، وأصبحت فلسفة التاريخ مرتبطة بشكل من أشكال الوعي الفلسفي المركب، فهي تعتمد في

٨٦- المرجع السابق، ص ٧١.

٨٧- ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية في التاريخ، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الكتاب، ص ١٧٤.

صياغة موضوعاتها على المعرفة التاريخية والاجتماعية الملموسة، والفهم التقويمي - الأخلاقي لحياة البشر الاجتماعية. ولذلك فإن فلسفة التاريخ مهمة جداً لفهم الفلسفة بشكل عام، لأنها توحّد أو تفسر العلاقة بين التوجهات الأخلاقية والعقائدية والتقويمية والنفسية للانسان، وبين المعرفة العلمية للواقع العملي، بالاضافة الى أن فلسفة التاريخ هي أكثر نماذج الفلسفة مطابقة لبنية الوعي الفلسفي لدى الانسان. وهذا ما تفتقده الوضعية المنطقية تماماً، لأن جميع أطروحاتها للتفسيرات التاريخية نتاجة عن النظر للعالم وأحداثه نظرة سكونية تجزيئية. ويتضح ذلك في نظرية «همبل» الاحصائية سابقة الذكر.

يضاف إلي ذلك أن معنى كلمة «الحقيقة» في التاريخ يختلف عن مفهوم الحقيقة في العلم، لأن الحقيقة التاريخية لايمكن ادراكها ادراكاً مباشراً بالحس، وإنما نتوصل اليها عن طريق الاستدلال، الذي يأتي نتيجة لعملية تفسير المادة العلمية التاريخية تفسيراً يقوم على أسس مادية. بيد أن الوضعيين المنطقيين قد تجاهلوا هذه الفروق واعتبروا أن الحقيقة واحدة في كلا العلمين، ولذلك فانهم قد رفضوا حتى مجرد السؤال عن الحقيقة التاريخية. أما الذي حاول منهم الاجابة عنها فقد ضل السبيل. ومثال ذلك ما رأيناه عند بعض أنصار هذه الفلسفة من الآخذين بالنظرية الاحصائيةفي تفسير التاريخ (مثل بوبر)، حيث يقارنون الأحداث التاريخية بالأحداث الطبيعية، وخصوصاً التكرار

في النرد أو لعبة الرولت، مع أن هذه أحداث طبيعية بحتة، لايتدخل فيها الوعي الانساني، بعكس الأحداث التاريخية التي يقوم أساسها على قوانين الوعي البشري وتطوره وارتقائه من مرحلة لأخرى على أساس تراكم المعرفة البشرية وتغيرها النوعي. فالنظرية الاحصائية ناتجة عن اعتبار قوانين التغير الاجتماعي خاضعة لقوانين فيزيائية حتمية.

أما النظرية التي تفسر التاريخ على أساس الذاكرة الفردية، فهل تعني بهذا أن وجود الأحداث الماضية مرتبط دائماً بذاكرة ما؟. ولكن إذا لم توجد هذه الذاكرة، ألا نستطيع أن نصف الحدث بالوجود؟ وإذا كان يقصد بالذاكرة شيء عام تماما، بمعنى أي شيء يحفظ الماضي مثل النظم الاجتماعي بما فيها من لغة وعادات أو حتى آثار فنية، فإنني أعتقد أن برود يعني بالذاكرة «ذاكرة الفرد» ومن الواضح أن مثل هذه النظرية لا تعطينا أي معلومة أو تفسير للتطور التاريخي، فهي كما قلنا سابقاً تتحدث عن التاريخ وكأنها تتحدث عن ذكريات الأفراد الماضية، وتحاول تطبيق قوانين هذه على تلك، وهي طريقة فيها الكثير من السذاجة والتبسيط. فتاريخ البشرية لا يعتمد على ذاكرة أشخاص معينين، لأن ذاكرته هي النظام الاجتماعي المعقد الذي يحمل في طياته مسيرة الوعي البشري خلال الطبيعة هذه المسيرة التي لايمكن تفسير الحاضر وفهمه دون استيعابها تماماً وتحليلها الى عناصرها الأولية.

ومع كل هذا فإن بعض الوضعيين المنطقيين - مثل «آير» وبعض

التحليليين مثل «رسل» - قالوا: بأنه يجب علينا ألا نأخذ الأسئلة التي تشكك في التاريخ مأخذ الجد، وإنما يجب طرحها لتحديد المفاهيم العامة ليس أكثر. والواقع أن هذه الأسئلة ليست ذات معنى، فالأحداث مترابطة بعضها ببعض، وهذا الترابط هو الحاضر، ومايكون الفرد هو تاريخه الماضي وعلاقته بحاضره ومستقبله.[٨٨]

يتضح لنا - مما سبق - أن «آير» لم يهتم بالتاريخ بوصفه نظرية للتغير الاجتماعي، ولكن بوصفه خبرة فردية، وهذا ناتج عن سيطرة المنطق الرياضي على تفكيره بشكل عام واهمال أي نظرة تتصف بالشمولية والدينامية، بل وانكارها ورفضها بشدة بحجة المنهج العلمي الذي يدرس الظواهر كلاً علي حدة. ويرى «رسل» كذلك أن الأحداث التاريخية تخضع لمحض الصدفة وبالتالي فهي لا تخضع لأي قانون: «لقدكان مجازفة - يقول رسل - أن تسمح الحكومة الألمانية بأن يعود «لينين» إلى روسيا عام ١٩١٧، ولو أن ذلك الوزير المختص قال: «لا» ولم يقل: «نعم» التي قالها فعلاً لكان صعباً أن نتصور أن الثورة الروسية كانت ستتخذ السبيل التي اتخذتها. ثم لو أن «جنوا» لم تسلم «كورسيكا» إلى فرنسا عام ١٧٦٨ لكان نابليون الذي ولد فيها في السنة التالية ايطالياً، ولما كانت له في فرنسا حياة سياسية، والآن لايكاد يستطيع امرؤ أن يدعي ادعاء جدياً بأن تاريخ فرنسا كان سيكون هو نفسه بلا نابليون»[٨٩].

٨٨- A. J. Ayer, Philosophical Essays, P. 159.

٨٩- عبدالحميد صدقي، تفسير التاريخ، دار القلم، الكويت، ط ١، ١٩٨٠م، ص ١٢٨.

واضح أن هذا التفسير للتاريخ تبدو فيه نزعة عبثية واضحة، فكأن مصائر الأمم والشعوب تتوقف على كلمة لا أو نعم، وكأن ليس هناك أي خلفية تاريخية وأحداث مسبقة تذ مهدت لما يحدث أو حدث. لقد أدى ايمان المدارس التجريبية والوضعية الجديدة بالعلم الى اعتباره الشكل الوحيد للمعرفة الانسانية، الأمر الذي ترتب عليه رفض أي فلسفة للتاريخ والتنكر لأي امكانية للتنبؤ النظري في المستقبل. فهي تستبدل القضايا الفلسفية التاريخية بالتنبؤات العلمية - الاجتماعية. ومعنى هذا أن فهم القوانين التاريخية على أساس القوانين العلمية الطبيعية يؤدي إلى خضوع الانسان للضرورة الجبرية، وحتمية العلم الطبيعي التي تتصف باللا تاريخية بصورة ما، وبالتالي تحول تفسير التاريخ الى عملية ميكانيكية بحتة يسيطر عليها الفكر الرياضي، مما يفقد التاريخ خصوصيته وتفرده، ويخضع الحدث التاريخي في نظرياتهم لسلطة العام أو القانون الموضوعي، وهذا يبرهن علي مدى بعد الفلسفة الوضعية المنطقية عن أي أساس تاريخي. «فالفلسفة الوضعية بشكل عام تقطع الصلة بالتقاليد الفلسفية وتعلن عن الامكانية

اللامحدودة للمعرفة العلمية»[90]. «مما انتهي بها إلي تسطيح الفلسفة، وتصويرها علماً خاصاً يبني موضوعاته عن طريق استنتاج المعرفة العلمية الملموسة وتعميمها، اعتماداً على أن المعرفة العلمية هي

٩٠- المادية الديالكتيكية التاريخية، مجموعة من المؤلفين الروس، موسكو، ص ٨ ومابعدها.

المقياس الوحيد لكل معرفة، وبذلك تفقد الفلسفة موضوعها الخاص وما يميزها وهو معرفتها للواقع»[٩١]. لقد أرادت الوضعية تجريد التاريخ من الفلسفة وتحويله الى علم تجريبي بحت، أي علم وصفي لايقوم بأي دور تفسيري. مع أن ميزة الفلسفة هي جمعها بشكل جدلي بين ما هو علمي، وما هو قيمي - عقائدي، وفهم هذا الجمع تاريخياً على أساس منطلقات مادية علمية، معتمدة على شرح نظري لمجمل حصيلة التجربة الانسانية. وأن ما يميز أية فلسفة للتاريخ، هو حلها مسألة دور العامل الانساني وأهميته، وتحديد دور العوامل الموضوعية في تطور التاريخ.

إن فهم التاريخ يعتمد أساساً على فهم الظواهر الاجتماعية، لأن علم التاريخ هو علم انساني بحت، بمعنى أنه أكثر من كونه ظاهرة طبيعية. وتأكيداً لذلك يقول «د. حسن عبدالحميد» ود. محمد مهران في كتابيهما في فلسفة العلوم ومناهج البحث»: «إن علم التاريخ علم وصفي، أي أنه علم الوقائع التي تتصل بالأحياء من الناس في مجتمع معين، خلال توالي الأزمنة في الماضي. وهو يدخل في عداد «العلوم الوصفية» التي تختلف اختلافاً بيناً عن العلوم التجريبية الطبيعية»[٩٢]. أضف الى ذلك أن على المؤرخ أن ينطلق في فهمه للتاريخ على أساس مايعتمد عليه في التفسير وآلا لن يفهم شيئاً منه، فلابد أن تكون لديه

٩١- المرجع السابق.

٩٢- د. حسن عبدالحميد، د. محمد مهران، في فلسفة العلوم ومناهج البحث، القاهرة، مكتبة سعيد ورافت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٦٥.

مباديء فلسفية أو أخلاقية، وأسس يقيس بها التغير أو الاستمرار في الأحداث التاريخية، فتصاغ في سياق منطقي مفهوم، وأن يضع له معياراً يقيس على أساسه سير الأحداث.

إن التاريخ عبارة عن التجربة المدونة للجنس البشري، والانسان يستطيع أن يستفيد من التجربة في أي ميدان من ميادين المعرفة، لكي يخطط لمسيرة حياته ما أمكن ذلك.

تعقيب

أرادت الوضعية المنطقية لفلسفتها أن تكون دقيقة وصادقة كأحد فروع العلم الطبيعي، فجردتها من كثير من العوامل الانسانية، ونظرت اليها علي أنها عدة ظواهر فيزيائية تخضع لقوانين عامة. وهذه التجزئة في البحث هي عينها سبب المأزق الذي وقعت فيه، فهي قد تجاهلت أن خاصية الفلسفة أو هدفها هو هذه النظرة الكلية للوجود، مستخدمة في ذلك نتائج العلوم الطبيعية المختلفة. وللأسف فإن اهمالها أهم جوانب البحث في المعرفة الانسانية هو ما جعلها توصف بأنها قد تعمدت ترك هذه الموضوعات تحت سيطرة أصحاب الفكر التقليدي، فاهمال أهم الموضوعات التي تمس حياة الانسان، والقول بعدم وجود منهج علمي للبحث فيها، أعطى مجالاً للنظريات الغيبية لكي تفسر هذه الموضوعات كما تشاء. ولذلك فليس من الغريب أن نرى الفيلسوف الوضعي المنطقي صارم الدقة في تفكيره

العلمي، ومع ذلك فهو لا يبدي أي وجهة نظر مهمه حول الأمور الاجتماعية والتطور التاريخي، لأن المنهج الوضعي يحمل في طياته مقومات هذه النظرة. ومع أن المادية الجدلية ترى أن الفلسفة ليست فقط استنتاجاً من جميع العلوم (ومن التطبيق الذي تستند إليه تلك العلوم)، إلا أنها تذهب أيضاً إلى أنها منهج ودليل لجميع العلوم وتطبيقاتها، بمعنى أن هناك تأثيراً ديالكتيكياً تبادلياً بين كل من العلم والفلسفة. فالعلم الوضعي بشكله الخالص ليس كافياً لفهم العالم. «إن الحقيقة العلمية تعتمد اعتماداً رئيسياً على الحقائق المعطاة في التجربة، فإذا كانت الحقيقة في الفلسفة هي نفسها الحقيقة في العلم، فإذن الفلسفة تقول بأن المظهر والحقيقة شيء واحد، بل وأكثر خطورة من ذلك، هو تقويض البناء العقلي للعالم»[٩٣]. كما أن المعضلة في الفهم الوضعي للتاريخ والأخلاق ناتجة عن نظرتها للفكر والمنطق بوصفه كلاماً متواضعاً عليه فحسب، ودراسة القوانين الشكلية لهذا الكلام، وكأن ليس له أي تأثير على الحقيقة وبالتالي على الواقع الاجتماعي. فالطريق الى التفكير البنّاء ليس هو العودة الى اليقينية البدائية، ولا يرتكز على انكار العلم أو الفلسفة العلمية، ولكن على تحرر العلم من المعالجة الميكانيكية لحياة البشر، بوصفها موضوعات بحث للعلم، فيجب فهم الانسان بوصفه كائناً حسياً ارتقى إلى حالة

٩٣- Robert S. Cohen, Dialectical Materialism and Carnap's logical Empiricism, Paul Arthur Schilpp, The philosophy of Rudolf carnap. P. 107.

الوعي. فخطورة وجهة نظر الوضعية المنطقية هي أنها ترى الانسان والأشياء كما هي موجودة عليه الآن، وليس أكثر من ذلك، متجاهلة أي خلفية ماضية أو امكانات مستقبلية.

يقول اريس ماردوخ Iris Murdock «إن العالم الذي يتحدث عنه رايل Rule في كتابه مفهوم العقل Concept of Mind هو عالم يلعب فيه الناس الكريكت ويصنعون الكعك ويتخذون فيه قرارات بسيطة ويتذكرون طفولتهم ويذهبون الى السيرك، ولكنه ليس عالماً يرتكبون فيه الخطايا، أو يحبون أو يصلون أو ينضمون فيه الى الحزب الشيوعي»[٩٤]. وهذا بالفعل نموذج العالم الذي يتحدث عنه الوضعيون المنطقيون، فهذه الصورة نراها مكررة كذلك عند فتجنشتين بوصفه أحد المنطقيين خصوصاً عندما يبحث فيما يسميه ألعاب اللغة. بينما يحتاج الانسان الى فهم الواقع في سياق علاقته بالفرد، وعلاقة الفرد بهذا الواقع من خلال مسيرته التاريخية. يقول ماركس «من بين المواد العلمية العديدة يمكننا أن نبرز شكلاً خاصاً للوعي الاجتماعي، شكلاً يقدم لنا فكرة عامة عن العالم ولوحة عامة له، ويقودنا إلى معرفة الواقع المحيط بنا باعتباره نظاماً معقداً موحداً، ويعطينا منهجاً عاماً لمعالجة هذا العالم. إن هذا الشكل الخاص للوعي الاجتماعي هو مايسمى بالفلسفة[٩٥]».

٩٤- White (H.V.) Dray (W.H.), History and the philosophy of History, The politics of contemporary philosophy of Hisotry, P. 52.

٩٥- Herbert Bohnert, Carnap on Definition and Analyticity, P.A. Schilpp, The Philosophy, of Rydolf Carnap, P. 425.

ينبغي على الفلسفة، أولاً، أن تحلل موضوعاتها النظرية بمساعدة المقاييس العلمية، لكن مفهوم العلوم الاستقرائية لم يتخلص حتى الآن من قضاياه التي مازالت موضع نقاش، والتي تتطلب توضيحاً أعمق، ثانياً، فإن الفلسفة لا تعمم معطيات المعرفة العلمية ولا تعكس قوانين ما هو موجود واتجاهاته فحسب، بل تتوصل، إلى معرفة وتحديد قوانين النشاط الانساني ومبادئه، عن طريق امعان الفكر في مجمل التجربة الانسانية وعلاقتها الفعالة بالعالم. ومن هنا يبرز مطلب مبرر تبريراً كاملاً، وهو ألا نرى في المباديء الأساسية لكل عقيدة فلسفية تعبيراً عن معرفتنا فحسب، بل وايماننا وموقفنا العقائدي التقويمي من العالم أيضاً [٩٦].

أخرج الوضعيون المنطقيون عالم القيم من مجال المعرفة الصحيحة، على أساس أنه لايمكن التحقق من قضاياه تحققاً تجريبياً، كما أنها تعبر عن مشاعر ذاتية، فلا يوجد معيار ممكن الرجوع إليه للحكم على صحتها، ولكنني أرى أن القيم بشكلها العام تعتمد على قيم براجماتية يكون هدفها مصالح الانسان واستمرارية بقائه في الكون، وبالتالي أي عمل أخلاقي ينافي هذه القيم يعتبر رذيلة، فالفعل الانساني يمكن تقييمه عملياً. معتمداً في ذلك على نتائجه النهائية.

٩٦- ب. ت. غريغوريان، الفلسفة وفلسفة التاريخ، ترجمة: د. هيثم طه، دار الفارابي، ١٩٨٦م، ص ٥٩، نقل بتصرف.

أما التاريخ فيجب أن يكون منهجاً في البحث، باعتباره بُعد ضروري في المعرفة، وليس فقط عملية تأريخ للماضي، واذا أردنا أن نؤرخ الماضي، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف المادية والاجتماعية، ومعرفة قوانين تغيرها وتطورها العامة، مع الأخذ بعين الاعتبار كذلك قوانين العلوم الطبيعية المختلفة، فالظاهرة الاجتماعية، وهي العنصر الأول في المعرفة التارخية، ظاهرة معقدة تتداخل فيها الظروف الطبيعية والمادية والثقافية بشتى صورها، ولكن لا يعني هذا التعقيد استحالة المعرفة، بل يعني أنها معرفة بشكلها الخاص والمعقد.

وسنرى في الفصل اللاحق موقف د. زكي نجيب محمود من كل هذا، فما الذي أخذ منه وما الذي تركه، وإلى أي درجة تأثر بالوضعيين المنطقيين، وهل استمر في موقفه هذا، أم أنه تحول عنه؟

الفصل الثاني

الجذور الغربية لفكر زكي نجيب محمود

مقدمة

أولاً – المنطق

ثانياً – موقفه من الميتافيزيقيا

ثالثاً – موقفه من أبستمولوجيا العلم

رابعاً – موقفه من عالم القيم

خامساً – موقفه من التاريخ

تعقيب

مقدمــة

مر د. «زكي نجيب محمود» بمراحل مختلفة أثناء تطوره الفكري، لكن ظلت الفلسفة الوضعية المنطقية مسيطرة علي تفكيره بشكل عام. وقد تركز اهتمامه بدراسة الفلسفة الوضعية خلال الخمسينات. فأخرج في هذه الفترة أهم مؤلفاته التي تتعلق بهذه الفلسفة، وأهمها كتابه «المنطق الوضعي» في جزئيه سنة ١٩٥١م ثم «خرافة الميتافيزيقا» سنة ١٩٥٣م وهو الكتاب الذي أعاد طبعه تحت عنوان «موقف من الميتافيزيقا» بمقدمة جديدة سنة ١٩٨٣م، ثم كتابه «نحو فلسفة علمية» سنة ١٩٥٨م والذي نال به جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة سنة ١٩٦٠م.

في هذه المرحلة امتاز فكر أستاذنا الدكتور بأنه فكر غربي بحت، بل إنه في مراحله الأولى كان متطرفاً إلى درجة كبيرة، ففي مقال له في مجلة الثقافة[١] يدعو إلى أن مصر إذا أرادت النهوض يجب عليها أن تتجه إلى أوروبا بكل امكانياتها وطاقتها ويجب أن تقلدها في كل شيء حتى في الكتابة. كما يقول في قصة عقل[٢] «لا أضنني مسرفاً في القول إذا زعمت بأنني منذ تلك اللحظة من ربيع سنة ١٩٤٦م، وحتى هذه الساعة، ظللت داعياً الى تلك الوقفة الفلسفة العلمية في

١- مجلة الثقافة، العدد ٥٨٩، ١٠/٤/١٩٥٠م، في ضوء المصباح: شمال وجنوب، ص ٦.
٢- د. زكي نجيب محمود، قصة عقل، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٣م، ص ٦٢.

كل ماكتبه، بطريق مباشر مرة، وبطريق غير مباشر مرات، فكانت الدعوة بالطريق المباشر كلما أخذت أتناول الموضوع بالشرح والتوضيح، وكانت الطريق غير المباشر كلما كان موضوع الكتابة شيئاً آخر غير الفلسفة، كالنقد الأدبي مثلاً، لكنني نظرت اليه بمنظار الوضعية المنطقية، وحاسبت نفسي حساباً عسيراً في دقة الصياغة كما تريد لنا الوقفة الفلسفية أن نفعل تجاه اللغة، كتابة وقراءة. فماذا يُقصد بعبارة «الوضعية المنطقية» التي أطلقت باديء الأمر على تلك النظرة الفلسفية، والتي أرادت لي الأقدار أن أتخذها لنفسي هادياً ونبراساً؟[3]» إنه يؤكد اعتناقه لهذا الاتجاه الفلسفي في كتاب آخر له فيقول «مذهبي الفلسفي هو فرع من فروع المذهب التجريبي، يمكن تسميته بالوضعية المنطقية، أو التجريبية المنطقية، أو التجريبية العلمية»[4]. من كلام الدكتور السابق يتضح لنا أنه من أنصار الوضعية المنطقية ومن دعاتها في الوطن العربي وكان هدفه من ذلك هو التنوير، أي نشر الفكر العلمي الوضعي على مستوى العالم العربي لما رآه من تفاوت بين الغرب والأمة العربية في المستوى الثقافي والحضاري بصفة عامة. ولشدة حماسه للفكر الوضعي المنطقي، تغاضى عن الكثير من تناقضاته التي فصلّنا الكلام عنها في الفصل الأول. ويبدو أن هذا الحماس المفرط نفسه هو الذي قاده الى اغفال المتناقضات المنهجية بين

٣- د. زكي نجيب محمود، قصة عقل، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٣م، ص ٩٢ - ٩٣.
٤- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٧٣، ص ز.

الفكر الوضعي العلمي الأوروبي وما يحمل من تراث عريق للنظر في العلم وأدواته وبين الفكر العربي الاسلامي المتمثل في تراثنا. يقول «أحمد ماضي»: إن الدكتور «زكي نجيب» حصر مهمة الفلسفة في تحليل قضايا العلم في المجتمعات المتقدمة لا من واقع أن المجتمعات العربية ليست مشاركة في انتاج العلم إلا بقدر ضئيل»[٥]. وهذا الموقف يتضح فعلاً في قوله: «إننا لو سئلنا: بماذا يتميز الغرب وحضارته، لا نعدو الصواب إذا أجبنا بأنه يتميز بالعلم التجريبي، فإذا قمنا ننادي بوجوب الأخذ في الحضارة العربية الراهنة أخذاً لا تحوط فيه ولا تحفظ، كدنا بذلك أن نقول بوجوب الاتجاه بحياتنا وجهة علمية، لكي نساير العصر الحاضر في نشاطه الفكري»[٦]. وهي وجهة نظر متحمسة جداً للعلم، تعبر عن حاجة كانت ومازالت يمر بها الوطن العربي. وهذه الدعوة استمرار لما كان ينادي به رجال عصر النهضة في الوطن العربي، أمثال «جمال الدين الأفغاني» (١٨٣٩ - ١٨٩٧م) «وعلى باشا مبارك» (١٨٢٣ - ١٨٩٣م) «وعبدالله النديم» (١٨٤٥ - ١٨٩٦م) «ومحمد عبده» (١٨٤٩ ، ١٩٠٥م)، على الرغم من أن كلا منهم كان يدعو للعلم في مجال مختلف عن الآخر، فمثلاً كان «علي مبارك» يدعو إلى الاهتمام بالتعليم وتحويله من خدمة

٥- د. أحمد ماضي، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر ١٩٨٥، ص ١٧٩.

٦- د. زكي نجيب، قشور ولباب، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨١م، ص ١٨١.

الجيش الى خدمة العامة، أما «جمال الدين الأفغاني» فكان يريد تنوير عقول الناس لفهم العالم وادراك معنى الحرية لتحريرهم من العبودية «ومن أجل هذا - كما يقول الأفغاني - يجب على العالم الاسلامي أن يتحد لدفع الهجوم عليه ليستطيع الذود عن كيانه، ولا سبيل الى ذلك إلا باكتناه أسباب تقدم الغرب والوقوف على عوامل تفوقه وقدرته»[٧] أما «عبدالله النديم» فكان يدعو إلى استخدام العلم في الزراعة وفهم اللغة على حد سواء، وهدفه في ذلك نقل المجتمع من حالة التخلف الى حالة التقدم. «كما نرى أن «محمد عبده» قد قرن العلم بالعدالة[٨] لأن العلم هو نور للناس ليعرفوا ما لهم من حقوق وماعليهم من واجبات».

إذن فالدعوة الى العلم هي دعوة بدأت في عصر النهضة العربي عندما أحس مفكروا ذلك العصر بالحاجة الماسة الى العلم لانتشال هذه الأمة من مستنقع التخلف والاستعمار والجهل. وكان أستاذنا «زكي نجيب محمود» أحد دعاتها كذلك، ولكن كانت دعوته تأخذ جانباً فلسفياً فكرياً أكثر من كونها دعوة عملية واقعية، والسبب في ذلك كما يقول هو نفسه كان نتيجة عدم اطلاعه على التراث الذي هو جزء لايتجزأ من واقعنا العربي، والذي حاول فيما بعد أن يتلافاه، بأن كرس كثيراً من وقته للاطلاع عليه، مما أدى به أخيراً إلى التخلي عن

٧- أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط ٤، ١٩٧٩م، ص ١١٢.
٨- أدونيس وخالده سعيد، محمد عبده، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٨٣م، ص ١١١.

أهم أفكار الوضعية المنطقية إن لم نقل عن جلّها .

ونحن نحاول في هذا الفصل أن نتتبع الجذور الغربية لفكر «زكي نجيب محمود» وهي المتمثلة أساساً في الفلسفة الوضعية المنطقية . فاهتمام هذه الفلسفة بالعلم - كما بينا فيما سبق - جعلها تهتم بالمنطق ، والمنطق الصوري على وجه التحديد . وعلى هذا فإننا نتبديء به لأنه بعد ترسيخ هذا الأساس يأتي الحديث عن الميتافيزيقا التي تقوم عند الوضعية على المنطق . وبعد استبعاد كل ما هو ميتافيزيقي يتضح مفهوم العلم وتحديد مجالاته المختلفة ، فتصبح أسرع استيعاباً وأكثر فهماً . ثم يأتي الحديث عن عالم القيم الذي هو خلاصة هذا وذاك . أما التاريخ فهو آخر جزء نتحدث عنه لما له في هذه الدراسة من أهمية لأنه النقطة الأساسية التي يتم عندها التحول في فكر الدكتور زكي نجيب محمود والتي هي موضوع الفصل الثالث «اكتشاف الثقافة العربية» ذات الطابع التاريخي .

أولاً - المنطـــق

نستطيع أن نقول إن الفلاسفة الوضعيين المنطقيين ومن بينهم «زكي نجيب» قد منطقوا الفلسفة أي حولها الى منطق فقط. وهم بذلك يعتقدون أنهم قد علمنوها أي جعلوها علمية. وهذا المنطق الذي أصبح المهمة الأساسية للفلسفة هو نوع من المنطق الصوري البحت - مع عدم التنكر للمنطق الاستقرائي - فهذا المنطق الصوري قائم على فرض أولي أساسي هو مبدأ التحقق، اعتقاداً منهم أنه الوسيلة التي بها يستطيعون أن يعرفوا البسائط التي يتكون منها المركب، معرفة تقترب من اليقين.

فيقول د. زكي نجيب محمود أن «وقائع العالم هي التي تقضي على جملة نقولها عن العالم بأنها حق أو باطل.. فوقائع العالم الخارجي التي تحدث فعلاً هي التي على أساسها نقضي بما في أقوالنا من حق أو باطل، والعكس غير صحيح، وهو أن أقوالنا وأحكامنا واعتقاداتنا ليست هي التي تجعل الواقع واقعاً والحق حقاً والباطل باطلاً»[9]، فيجب علينا أن ننطلق من الواقع وليس من الفكر فنحكم بالأول على التالي، وهو يقول في هذا: «وما نصفه بالحق هو التصور الذي نتصوره حين يكون صورة مطابقة لما هنالك من واقع»[10]. «فيستحيل أن يكون للكلام «معنى» بغير أن يكون الكلام ممكن التحقيق على

٩- د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٢٥٨.
١٠- المرجع السابق، ص ٢٦١.

أساس خبراتنا، ويستحيل أن يكون تحقيق الكلام ممكناً بغير أن يكون له معنى مفهوم استناداً إلى خبراتنا»[١١] . ومن الواضح أن هذا الكلام ترديد لما يقوله الوضعيون المنطقيون والذي على أساسه قامت فلسفتهم. [١٢] وهو يؤكد على مبدأ التحقق في قوله «وبكلمة موجزة نقول إن الكلمة يكون لها معني خبرى إذا لم نوضح معناها بكلمة أخرى، بل بالاشارة المباشرة إلى حالة من حالات الواقع المحسوس»[١٣] . وهو بهذا القول يختلف مع كل من أوتو نويرات وكارل همبل في قولهما بالاتساق اللغوي كشرط لصحة القضية بمعنى الرجوع لجملة لغوية للتحقق من جملة لغوية أخرى، أي عدم ضرورة الرجوع إلى الواقع للتحقق من بعض القضايا. [١٤] وبهذا نرى أن أستاذنا الدكتور ضد وجهة النظر هذه إذ يؤكد ضرورة الرجوع للواقع للتأكد من صحة القضايا وعدم الاعتماد على اللغة فقط.

وقد اتخذ «زكي نجيب» من مبدأ التحقق أساساً لتقسيم العلوم الى قسمين على أساس صحتها، فالعلم اليقيني يتمثل في الرياضيات والمنطق ويقينهما ناتج من أنهما علمان لايقولان شيئاً عن العالم، أي أن قضاياهما هي قضايا تحصيل حاصل أي تكرارية،» والتفرقة بين القضية التكرارية اليقينية التي لا تقول شيئاً جديداً، والقضية الاخبارية

١١- المرجع الساق، ص ٢٧٣.

١٢- A. J. Ayer, Philosophy of Tweintieth Centuny, Counter Piont, London, P. 100.

١٣- د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٢٧٠.

١٤- Encyclopedia of philosophy, Art. Logical positivism, P. 53.

انظر كذلك الفصل الأول: «ابستمولوجيا العلم» من نفس الكتاب، ص ١١ ومابعدها.

الاحتمالية التي تنبيء بجديد، هي من أهم أركان المذهب الوضعي المنطقي»[15].

وهو يقول كذلك: «من يطلب اليقين الرياضي هو بمثابة من يطلب من المتكلم أن يكرر الموضوع ولايضيف إليه خبراً جديداً». فهنا يفصل أستاذنا فصلاً حاداً بين الواقع وبين الرياضيات إذ يقول: «ما معنى «الضرورة» حين نصف قضية رياضية بأنها ضرورية الصدق؟ وجواب ذلك هو أن نقيض القضية يكون مستحيلاً استحالة منطقية»[16] ويؤكد علي ذلك فيقول: «ودعوانا هي أن القضية الرياضية تستمد يقينها من لفظها، فهي تكرار للرمز الواحد مرتين، وأن يكن هذا التكرار يختبيء عادة وراء اختلاف صورة الرمز في كل من الحالتين.. فالصدق في القضية الرياضية مقطوع به قبل أن تجاوز حدود القضية نفسها»[17] بمعنى أن القضايا الرياضية قبلية لا تعمتد علي التجربة. وهنا نتساءل: ما الذي يدل عليه الرمز الرياضي؟ هل هو افتراض عقلي بحت ليس له وجود واقعي، وبالتالي فهو مجرد افتراض ميتافيزيقي بالمعنى الوضعي؟ أم هو رمز لشيء ما، وهذا الشيء قد جرد من كيفيته وتحول إلى كم خالص؟ ونحن نعني بذلك أن خاصية التجريد التي ارتبطت بالرمز الرياضي لا تعني أنه لايشير إلى شيء في العالم الخارجي. فالرموز الرياضية هي في حقيقة أمرها تجريد من الواقع الحسي وصلت

١٥- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٥، ١٩٨٠م، ص ٢٤٠.
١٦- المرجع السابق، ص ١٦٧.
١٧- نفس المرجع، نفس الصفحة.

اليه الانسانية عبر تاريخها الطويل، ثم قننته في لغة دقيقة لتحكي به، بين أمور أخرى، عن نفس هذا الواقع[١٨].

هذه الحقيقة غابت عن بال «زكي نجيب» بوصفه أحد أنصار الوضعية المنطقية، والدليل على صحة مانقول هو قوله: «فضرورة صدق ويقين ذلك الصدق (في قضايا الرياضة) ناشئان من أنهما في صميمها خالية من المضمون، ولاتقول شيئاً ايجابياً عن العالم بحيث تتعرض فيه للخطأ»[١٩]. ونحن نؤيد الدكتور على الجزء الأول من قوله ولكن لا نؤيده على الجزء الثاني، إذ أن من الصحيح " أن القضية الرياضية خالية من المضمون، بمعنى أنها تتكلم عن حالة معينة من حالات المادة، وهي الكم، والمقصود هنا بالكم هو حالة وجود المادة بشكلها التجريدي البحت، بغض النظر عن المضمون، ولكننا لا نستطيع أن نقول إن الرياضيات لا تقول شيئاً ايجابياً عن العالم، «فمهما بلغت لغتها في التجريد يبقى معيار التثبت التجريبي وحده أساس الحكم على جدارتها ومتنانتها»[٢٠].

فالرياضيات تتحدث عن أشكال الأشياء وعلاقتها بعضها بالبعض الآخر، «فإذا أسمينا هذه العلاقات والأشكال كمية بالمعنى العام

١٨- ومن أصحاب وجة النظر هذه ف. جونزت، كما أن «هربرت سبنسر» و«كانط» قالا بالأصل التجريبي للرياضيات. ولمزيد من التفاصيل انظر: روبيير بلانشيه، نظرية المعرفة العلمية، ترجمة د. حسن عبدالحميد، ص ١٠٢، ١١٧، ١٢٠.

١٩- المرجع السابق، ص ١٧٢.

٢٠- د. ياسين خليل، منطق البحث العلمي، بغداد، جامعة بغداد، ط ١، ١٩٧٤م، ص ٣٠١.

للكلمة، أمكننا القول إن مادة دراسة الرياضة هي أشكال الواقع وعلاقاته الكمية مأخوذة في حالتها النقية الخالصة»[٢١]. ولذلك فإننا نرى أن هذا الفصل الحاد بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية فيه الكثير من التجني على الواقع. يقول الدكتور زكي نجيب: إن العلوم الطبيعية «احتمالية مهما علت درجة احتمالها. وموضع الخطأ الأساسي في هذا الصدد هو اغفال الفرق الجوهري بين علوم الرياضة وعلوم الطبيعة.. ولقد أخذت الفوارق تبرز في ضوء التحليلات الفلسفية الجديدة بين التفكير في العلوم الرياضية والتفكير في العلوم الطبيعية، فبينما هو في الأولى انتقال من مقدمة أعم الى نتيجة أخص متضمنة فيها، انتقالاً يؤدي حتماً إلي يقين النتيجة على فرض الصدق في المقدمات، فهو في الثانية انتقال من مقدمات جزئية الى نتيجة أعم منها انتقالاً يضيف الى تلك المقدمات ما لم يرد فيها»[٢٢]. يتضح من كلام أستاذنا السابق أنه يفصل بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، مع أنه عندما أراد أن يبين الفرق بين العلمين قال إن الرياضيات هي انتقال من مقدمة أعم الى نتيجة أخص، أما في العلوم الطبيعية فهو انتقال من مقدمة جزئية إلى نتيجة أعم، ولكن فاته أن هناك صلة بين العلمين أي أن كلا منهما يكمل الثاني، بل هما متلازمان ولا يفهم أحدهما بدون الثاني ولو أنهما قد يبدوان منفصلين، والدليل على

٢١- د. عاطف أحمد، نقد العقل الوضعي «دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود»، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠م. ص ٣٥.

٢٢- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٨٠م، ص ٢٠٩.

ذلك هو تغير النسق الرياضي مع تغير النظرة للزمان والمكان والحركة . وقد بين الدكتور زكي نجيب نفسه وجهة النظر هذه. ومع ذلك قال إن جميع الأنساق الرياضية هي صحيحة ويقينية انطلاقاً من مقدماتها ووصولاً الي نتائجها . ونحن نقول أن أنساق الرياضة متسقة في بنائها الداخلي، أي ابتداء من المقدمات وانتهاء بالنتائج، ولكن هذا لا يعني انعزالها عن الواقع، والدليل على ذلك كما قلنا سابقاً، هو تطور النسق الرياضية وإلا لما أهملت الهندسات الاقليدية .

أما بالنسبة للعلوم الطبيعية فهو يقول إنها احتمالية، إذ ينهي د. زكي نجيب كتابه المنطق الوضعي بهذه الجملة : «إنه ليحلو لنا أن نختم هذا الكتاب برأي «ريشنباخ» في المنطق التقليدي بأنه خطأ كله من أساسه، لأنه يفترض بأن الكلام إما صادق أو كاذب، صدقاً مطلقاً أو كذباً مطلقاً، مع أن الصدق المطلق والكذب المطلق أمران لا وجود لهما في القضايا العلمية، وإنما يصدق الكلام أو يكذب بدرجة معينة من درجات الاحتمال، فما الصدق والكذب إلا حدان أعلى وأدني، تقع بينهما درجات الاحتمال المتفاوتة، دون أن يكون الحدان الأعلي والأدني درجتين من تلك الدرجات، فلابد من هدم المنطق القديم ذي القيمتين، وبناء منطق جديد يتسع للتفاوت في قيم الاحتمالات - وهي كثيرة»[٢٣] .

٢٣- Weinberg J. R-, An Examination of Logical Positivism, P.P. 110 - 109.
عن المرجع السابق، ص ٢٦٢.

وقد قدم د. زكي نجيب قانون السببية كمثل على مدى احتمالية القوانين العلمية الطبيعية فقال إن السببية ليست قوة خارجية عن الأحداث والمسببات. إذ أن البحث والتحليل العلمي يبينان أنه لايوجد فاصل بين الأحداث المسببة والأحداث المتسببة، فهناك اتصال بين الأحداث بعضها وبعض. كما قال في ذلك أيضاً: لا يوجد ضرورة منطقية في القانون العلمي ولذلك فهو احتمالي. وأن نقيض القانون العلمي مستحيل واقعياً ولكن ليس منطقياً على أساس قوانين المنطق. وهنا أيضاً نرى فصلاً حاداً بين المنطق العقلي وبين منطق الواقع، فهو يقول في ذلك: «هكذا كل قانون طبيعي، فهو اجمال احصائي لما يقع، نقيضه محتمل منطقياً، لكنه مستبعد تجربة واحصاء»[٢٤]. ونحن لا نفهم كيف أن من الممكن أن يكون القانون العلمي مستبعداً تجربة وأن يكون ممكناً منطقياً، مثل أن ترتفع الأجسام إلى أعلي إذا سقطت طبيعياً في أجواء الكرة الأرضية، فهو يقول إنه منطقياً لا استحالة في حدوث ذلك ولكنه مستحيل تجريبياً. ثم هو يفرق بين العلم القديم والعلم الجديد على أساس قياس الكميات فيقول إن العلم القديم كان يهتم بكيفيات الأشياء لأنها هي الثابتة أما الكميات فهي متغيرة ولذلك لم يهتم بها العلم أو الفلاسفة القدماء بعكس العلم الحالي فهو يرى أن لا وجود للكيف بالمعنى العلمي بل ما هو موجود هو تغير في الكميات ولذلك فإن نظرة العلم للأشياء هي

٢٤- المرجع السابق، ٣٠٩.

نظرة متصلة بمعنى أن الشيء يتحول لشيء آخر متى ماتغيرت كمياته، فمثلاً لايفرق العلم بين البخار والماء والجليد إلا في كمية الصلابة . . وهكذا، أما القدماء فكانوا يرون أن لكل شيء ذات أو جوهر ثابت وهي موضوع العلم. ويزيد أستاذنا زكي نجيب فكرته وضوحاً فيقول: «وكلا الكيف والكم هنا طرفان لظاهرة واحدة: طرف ذاتي خاص بصاحب الاحساس، وطرف موضوعي خارج عن حاسة الرائي الفرد . . هكذا يكون الفرق بعيداً بين أدراك الناس للأشياء من جوانبها الكيفية وادراكهم لها من جوانبها الكمية»[٢٥]. فهو يرى أن عدم تطور العلوم الانسانية ناتج عن عدم استطاعتها تكميم موضوعاتها، ولكنها سائرة في هذا الاتجاه ومتى ما وصلت الى تصنيف جميع موضوعاتها في سلم واحد من الدرجات الكمية فإنها في ذلك الوقت فقط تصبح علماً بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة.

ثانياً - موقفه من الميتافيزيقا

علي أساس المنطق الوضعي الذي تبناه أستاذنا قامت فلسفته الوضعية التي هي بدورها امتداد للوضعية المنطقية الغربية، فموقف «زكي نجيب» تجاه الميتافيزيقا كان واضحاً في كتابه «خرافة الميتافيزيقا» ولو أنه بعد ذلك قد حاول تعديله في مقدمة الطبعة الثانية من نفس الكتاب، الذي أصبح عنوانه «موقف من الميتافيزيقا». فهو أولاً

٢٥- المرجع السابق، ص ٢١٠ - ٢١١.

وبصراحة يرفض جميع موضوعات الميتافيزيقا لأن قضاياها ليست ذات معنى لعدم وجود مايقابلها في الخارج، وذلك ناتج كما قلنا سابقاً أن الوضعية المنطقية بشكل عام ترى أن المعرفة تقتصر على ما تم ادراكه ادراكاً حسياً مباشراً، أي ما يتعلق «بالمعرفة العلمية» بالمفهوم الوضعي المنطقي.

يقول أستاذنا «إن الميتافيزيقا المرفوضة هي مجموعة العبارات التي تتحدث عن كائنات لاتقع تحت الحس»[٢٦] وقد شرح كلامه السابق في موضع آخر في نفس الكتاب فقال «وسنرى في غضون هذا الكتاب، أن ما نهاجمه هو «الميتافيزيقا» بمعناها التقليدي، أي بمعنى البحث في أشياء لا تقع تحت الحس «كالمطلق» و«والجوهر» و«الشيء في ذاته» وما إلي ذلك، وأما التحليل - تحليل القضايا العلمية وكلام الناس في حياتهم اليومية - فأمر مشروع بغير شك، لأنه يلقي الضوء على ما تعنيه تلك القضايا والعبارات دون أن يدعي اثبات حقيقة عن شيء من أشياء العالم»[٢٧]. وهنا دعوة صريحة للتخلي عن كل ما لا يقع تحت الحس، ولحذف أو رفض المفاهيم العامة التي يقصد بالطبع حذفها من عالم المعرفة الصحيحة. إنه يقول في ذلك: «إن الجملة الميتافيزيقية فيها استحالة منطقية، لأن فيها اجتماع نقيضين: أحدهما أنني قبلت هذه الجملة الخبرية على أساس أنها يمكن أن توصف بالصدق أو

٢٦- د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيا، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٢م، ص ٢.
٢٧- المرجع السابق، ص ١٦.

الكذب (لأن ذلك هو تعريف القضية) والنقيض الآخر هو أن هذه الجملة لايمكن أن نجد وسيلة لتصديقها أو تكذيبها»[٢٨]. ولتأكيد هذه الوجهة من النظر نجده يستشهد بكلام الفيلسوف وينبرج Weinberg الذي يقول إن «العبارة الميتافيزيقية هي قضية لا تجريبية ذات مضمون وجودي، ويرى الوضعيون أن أمثال هذه العبارة هي أشباه قضايا، وتقوم نظريتهم في ذلك على أساس أولي، وهو أن الوقائع التي تصفها أمثال هذه العبارات، يستحيل أن يدل على صدقها برهان منطقي أو منهج تجريبي، وليس ثمة من سبيل ثالث غير هذين الطريقين لنقرر به معنى الصدق لعبارة ما»[٢٩].

ويزيد د. «زكي نجيب» رأيه وضوحاً بقوله: «جعلت الميتافيزيقا أول صيدي - جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوظعية المنطقية، لأجدها كلاماً فارغاً لايرتفع إلى أن يكون كذباً، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلامها كله من قبيل قولنا: إن المزاحلة مرتها خماله أشكار. رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول - وإنما يحتاج الأمر إلي تحليل منطقي لكيشف عن هذه الحقيقة فيها»[٣٠]. وهو موقف رافض بشكل لايقبل التأويل إذ يرى أن الكلام الميتافيزيقي كلام ليس به أي معنى،

٢٨- المرجع السابق، ص ٩٢.

٢٩- Weinberg, J. R, An Exam. of logical Positivism, P. 176.

مقتبس من المرجع السابق، ص ٩٧.

٣٠- د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨١م، ص ١٦١.

وهو عبارة عن مجرد كلمات خالية من أي مدلول، بل هو يؤكد هذا الموقف بقوله: «والميتافيزيقا على رأس هذه الأنظمة الفكرية التي قوامها عبث ووهم، والتي مصيرها الى زوال محتوم إذا ما مكن للوضعية المنطقية من الذيوع»(٣١). بمعنى أن اقراره بأن الميتافيزيقا ليس ذات معنى ليس كافياً ولكن الهدف الأساسي منه هو حذفها، ولذلك فهو يقرر بأنه «لم يعد للميتافيزيقا موضع قدم في ميدان الفلسفة المعاصرة، فكل ما هنالك «فيزيقا» وتحليلها، كل ما هنالك طبيعة يصفها العالم، ثم يأتي الفيلسوف فيجعل أقوال العالم موضوعاً للتحليل والتوضيح»(٣٢). وهو يزيد قوله تحديداً فيقول: «إن العبارات المقبولة من هذه الكومة كلها هي القضايا الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية، لأن هاتين الطائفتين هما وحدهما العبارات ذوات المعنى، أما العبارات التي لا هي من هذه ولا من تلك فينبغي حذفها، لأنها بغير معنى»(٣٣). نستنتج من هذا أن المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه رفض الميتافيزيقا عند «زكي نجيب» هو مبدأ التحقق فهو يقول «معنى العبارة هو نفسه طريقة تحقيقها، فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة كانت عبارة بغير معنى، فهذا التناقض هو مبدأونا الذي نحذف على أساسه العبارات الميتافيزيقية كلها، لأننا نلتمس طريقة لتحقيق هذه العبارات فلا نجد»(٣٤) ثم يطرح بعد ذلك الانتقادات التي ذكرت على مبدأ

٣١- المرجع السابق، ص ١٦٠.
٣٢- المرجع السابق، ص ١٥١.
٣٣- المرجع السابق، ص ٢٧.
٣٤- د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مصر، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٢٧٤.

التحقق ويجيب عليها بصورة مقتضبة وغير موضحة وذلك من خلال نظرية الأنماط «لرسل»، تلك النظرية التي تقول بأن ما نحكم به على الأفراد لا يصلح للحكم على الفئات. ولكن هناك عدة انتقادات أساسية على مبدأ التحقق سنحاول أن نوجزها فيما يلي:

أولاً: إن مبدأ التحقق نفسه ليس قضية علمية، ومن ثم لا يمكن تحققها، وبالتالي يكون هذا المبدأ خالياً من المعني[٣٥]. فهذا التناقض في المبدأ نفسه جعل الوضعيين المنطقيين يحولون المبدأ الى مجرد «افتراض Proposal أو توصية، مؤداه أن القضايا ينبغي ألا يتم قبولها على أنها ذات معنى، ما لم تكن قابلة للتحقق»[٣٦]. وهنا يظهر موقفهم الضعيف تجاه حذف الميتافيزيقا، الذي قام على مبدأ التحقق الذي تحول الى مجرد توصية، فأقترح «كارناب» أن يكون بمثابة «التفسير Explication أو الاسهام في «إعادة البناء العقلي» Rational Reconstruction الخاص بتصورات ومفاهيم مثل: الميتافيزيقا، والعلم، والمعنى»[٣٧].

أما الانتقاد الثاني فهو: أنه من الغرابة القول بأن العبارة - بوصفها مجموعة ألفاظ - يمكن أن تكون خالية من المعنى، أو حتى القول بامكان تحققها.

٣٥- د. عزمي اسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ١، ١٩٨٠م، ص ١٣٨.
٣٦- المرجع السابق، ص ١٣٩.
٣٧- المرجع السابق، ص ١٤٠.

والانتقاد الثالث هو: إن مبدأ التحقق لايهدد الميتافيزيقا فقط وإنما العلم كذلك. لأن القوانين العلمية العامة يصعب التحقق من جميع جزئياتها المفردة[38]، وعلى هذا الأساس اقترح كل من شليك؛ وفرانك رامزي أن القوانين العلمية ينبغي اعتبارها علي أنها قواعد لا عبارات. «أي تصبح القوانين العلمية – بتعبير جلبرت رايل G. Ryle مجرد ترخيصات للاستدلال inference - Licence»[39].

والانتقاد الرابع هو: إنه حتى العبارة المفردة نفسها، يصعب التحقق منها، لأنها لا تستوفي جميع جوانب الشيء المفرد المراد التحقق منه. ولجميع الانتقادات السابقة، أحل أغلب الوضعين الجدد محل مبدأ التحقق مبدأ (امكان الاثبات)[40].

أما كارل بوبر فقد أعطى بديلاً آخر يختلف تماماً عن «مبدأ التحقق» هو مبدأ «القابلية للتكذيب» والذي يقول إن: صحة القوانين العلمية لا تكون كذلك لأن من الممكن التحقق منها، وإنما لأنه لايمكن تكذيبها، أي أن نقيض القضية العلمية مستحيل.

وهناك انتقاد آخر فحواه ان القوانين العلمية والتي ينطبق عليها مبدأ التحقق – كما يرى الوضعيون المنطقيون – تتحدث عن المستقبل الذي لا يشاهد في الحاضر، فهي تستنتجه استنتاجاً من واقع الخبرة أو

٣٨- د. ياسين خليل، منطق البحث العلمي، بغداد، جامعة بغداد، ط ١، ١٩٧٤م، ص ٣٠٠.
٣٩- د. عزمي اسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ١٤٢.
٤٠- المرجع السابق، ص ١٤٣.

التجربة الحاضرة، فكيف يمكن أن يخضع المستقبل لمبدأ التحقق[٤١].

من العرض السابق لبعض الانتقادات التي وجهت الى مبدأ التحقق، نستنتج أن هذا المبدأ لم يصمد طويلاً، كما أن د. «زكي نجيب محمود» لم يأبه لهذه الانتقادات، فهو قد أخذ مبدأ التحقق في صورته الأولى، وهو بالتالي يكرر نفس المقولات التي قال بها الوضعيون المنطقيون في أول ظهورهم، مثل أن الاسم الكلي هو دالة قضية وفي حقيقته مجهول، وأنه لا تكتمل القضية إلا إذا وضع مكانه معلوم، وهنا تتحول دالة القضية إلى قضية نستطيع بعد ذلك أن نطابق بينها وبين الواقعة الخارجية.

كما يكرر نظرية «رسل» عن الأنماط المنطقية والتي يشرحها بكثير من الصورية البحتة ومن اللعب بالألفاظ[٤٢]، مع عدم الاهتمام بالواقع. فمن الصواب أن فئة الأقلام ليست بقلم ولكن ممكن اضفاء صفات حقيقية عليها بمعنى أن نصف القلم، وأقصد أي قلم بصفات عامة، مثل أنه للكتابة وأنه طويل وأنه ذو لون. . ألخ فهو يقول في النهاية أن «القاعدة العامة - إذن - هي أنه كانت هنالك فئة مهما يكن نوع مفرداتها، ثم أطلقت على هذه الفئة اسماً، فلا يجوز أن تتحدث عن هذا الاسم بما تتحدث به عن مفرداتها»[٤٣]. ولكننا نرى أن هذا

٤١- د. صلاح قنصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١م، ص ٣٠.
٤٢- انظر نفس المرجع، ص ٢٣٤ ومابعدها.
٤٣- نفس المرجع، ص ٢٣٨.

الكلام يفتقر الى الدقة، فبما أن الفئة هي اسم عام يضم مجموعة من الأفراد فمن الممكن أن أحدد صفات عامة أضيفها على هذا الاسم العام ولكن لا يعني هذا أن الاسم العام هو أحد أعضاء الفئة نفسها فمثلاً عندما أقول بالفئة (حيوانات ثديية) هذا الاسم العام أو الفئة ليست بالطبع بحيوان بل هي كلمة عامة من فئة الكلمات ولكنني في نفس الوقت أستطيع أن أقول إن هناك أيضاً صفات عامة تتصف بها الحيوانات الثدييه بشكل عام، كطريقة التغذية والأعضاء الداخلية التي تتكون منها.

وهذا يعني أن هناك مستويين من التفرقة. المستوى اللغوي وهو ما لانختلف فيه ما أستاذنا الدكتور زكي نجيب. ولكن المغالطة تكمن في المستوى الثاني، وهو البعد الوجودي بمعنى أن هناك وجوداً فعلياً للكليات أو للفئات العامة أو (الكل) ولكن هذا الكل متضمن داخل مجموعة أجزائه لأنه هو الذي يوحد بينها، فمثالاً إذا رجعنا إلي مثلنا السابق وهو فئة «الحيوانات الثديية» لا نستطيع بأي حال من الأحوال انكارها، فهي مجموعة صفات تخضع لها ملايين الحيوانات التي مصدرها واحد على حسب نظرية داروين.

وبعد أن يفرغ د. زكي نجيب من عرض فكرة الكليات ومناقشتها ينتقل الى فكرة أكثر عمومية وهي «الكون» فيقول «فما بالك بكلمة الكون» التي نشير بها إلى أكبر مجموعة ممكنة من الأشياء المفردة، فلو

جعلناها موضوعاً نصفه بما نصف به أي فرد من أفراد هذه المجموعة، كأن نقول عنه أنه مادي مثلاً، كنا بمثابة من يجعله عضواً من أعضاء نفسه، وفي ذلك من التناقض بل في ذلك من فراغ القول من أي معنى، ما يجعل هذا القول عند المنطق قولاً غير مشروع»[٤٤].

ونحن نعقب على هذا القول بما سبق أن قلناه فيما يتعلق بالكليات. فالتناقض المزعوم حين نجعل الشيء أو الكون عضواً من الفئة التي يشير إليها هو تناقض صوري، يعتمد فيه مفكرنا على المنطق الشكلي البحت، إذ أن من الممكن واقعياً وعملياً اضفاء صفات معينة على هذا الكون بشرط أن تكون هذه الصفات هي أكثر الصفات عمومية بحيث تشمل مجموعة أفراده المكونة لهذا الكل. فلتكن مثلاً صفة المادية لأن هذه الصفة هي الأكثر عمومية والتي يوصف بها جميع أفراد أو جزئيات هذا الكون. يقول الدكتور «زكي نجيب محمود» إنه «مستحيل إذا أردنا عدداً أقصى يعد كل ضروب الأفراد والفئات على اختلاف درجاتها، لأن هذه الدرجات تعلو الى غير نهاية - ولما كان «الكون» في مجموعه الكلي المطلق هو هذه الدرجات اللانهائية كلها، كان حصر القضايا التي تحكم على عناصره كلها محالا، وبالتالي كان محالاً أن نلخص الحكم عليه في قضية عامة واحدة، أو في مبدأ أول واحد»[٤٥].

٤٤- المرجع السابق، ص ٢٣٣.
٤٥- المرجع السابق، ص ٢٤١.

لكننا نرى أنه من الممكن أن نعطي حكماً عاماً واحداً على الكون، بشرط أن يكون هذا الحكم كما قلنا أكثر عمومية بحيث يصف جملة القضايا المكونة له. وبشرط أن نأخذ في الاعتبار احتمال تغيير هذا الحكم بما يستجد لدينا من معارف.

ثم يطرح الدكتور فكرة أخرى مرتبطة بالفكرة الأولى وهي عدم وجود جوهر للأشياء يحمل الصفات. ونحن معه في وجهة النظر هذه بمعنى أن الشيء هو مجموعة صفاته فإذا بدأنا نجرده شيئاً فشيئاً من صفاته لم يبق لنا شيء نشير إليه وهذا لا يتعارض مع الفكرة السابقة بمعنى أن الكون إذا جردناه من مكوناته لم يعد هناك شيء يمكن الاشارة اليه أو يمكن التحدث عنه.

ويشرح فكرة الجوهر السابقة فيقول «ماذا نجيب السائل إذا سأل: ماذا يوحد ظواهر الشيئ المختلفة بحيث يجعل منها شيئاً واحداً؟ نجيبه بقولنا إنه لا وحدة هناك حتى نكدّ في السعي بحثاً عنها، إنه لا وحدة هناك في شيء، وإن هو إلا وهمنا الذي يخيل إلينا أن ظواهر الشيئ الواحد مرتبطة بعضها ببعض، ومصدر هذا الوهم - كما يقول «هيوم» - هو اعتيادنا الربط بين شكل ولون وطعم الخ في لحظة ادراكية واحدة، بحيث يسهل على خيالنا بعد ذلك أن ينزلق من صفة الى أخرى انزلاقاً يجعلها تبدو جميعاً وكأنما هي وحدة متماسكة»[٤٦].

٤٦- المرجع السابق، ص ٢٤٥.

أن هناك فعلاً وحدة واحدة ولكن هذه الوحدة ليست إلا مجموعة الصفات مرتبطة بعضها ببعض، بمعنى أن اللون البرتقالي مع الاستدارة مع رائحة معينة مع طعم معين هو ما يكون البرتقالة ذاتها. وعدم وجود جوهر خفي وراء صفات البرتقالة لا يعني أنه لا توجد هناك وحدة متكاملة ممكن أن نسميها برتقالة. كما أن هذا لايعني كذلك عدم وجود صفات عامة تخضع لها جميع البرتقالات بحيث يمكن أن يكون هناك اسم عام هو برتقال يتميز بصفات عامة لابد أن تخضع لها كل برتقالة. ونحن نرى أن هذه الوحدة موضوعية وليست ذاتية. فالكلمة العامة لها مستويات من الوجود، مستوي الكلمة اللغوية العامة ومستوى الوجود الفعلي. كما نلاحظ أن فكرة الجوهر تبدأ في أخذ طابع ذاتي عند أستاذنا وتصبح أكثر غرابة عندما يقول «فالفرد الواحد من الناس - أنا وأنت - لا وحدانية فيه إلا ما يخلقه الوهم، وأما حقيقته فهي سلسلة من حالات متعاقبة منذ يولد حتى يموت، فهو في الحقيقة سيرة من حوادث، لا ذاتية واحدة متصلة الوجود على مر أيام عمره.»[٤٧] وهذا كلام فيه الكثير من الطرافة. لأنه يحتوى علي انكار أو تحويل للواقع، فماذا يعني الفرد - أو ما هي ذاتية الفرد - إذا لم تكن مجموعة الحوادث التي يمر بها. فمثلاً الطفل الرضيع لا تكون له هذه الذاتية الخاصة، إلا بعد أن يصبح رجلاً ناضجاً بعد أن مر بمجموعة من الأحداث والأفعال، وبعد أن حدثت

٤٧- المرجع السابق، ص ٢٤٧.

له عدة تغيرات شكلت فرديته ووحددت ذاتيته الخاصة، وبالتالي فمهما يكبر هذا الفرد لا نستطيع أن ننكر بأي شكل من الأشكال أنه هو هذا الفرد المعين مهما كبر أو تغير وهذا ما نتعامل معه فعلاً في الحياة العادية. وإذن ففي كلام أستاذنا السابق محاولة لفلسفة الواقع بصورة يتم فيها تجاهل هذا الواقع بصيرورته. لقد أراد بهذا الكلام نفي وجود شيئ ثابت أو جوهر وراء الصفات الانسانية، وهو ما يسمى بالنفس أو الروح. ولكن قد أهمل الدكتور حقيقة أن الوحدة أو الجوهر الذي يحمل صفات الانسانية، هو الاسم العام، أي الكلمة أو التصنيف وليس الروح، وبالتالي فافتراض وجود ذاتية لكل فرد تحدد وجوده كذات خاصة، لا يعني بالضرورة وجود روح أو نفس خالدة. فوحدة الانسان آتية من وحدة النوع أو الفئة المنحدر منها والتي تضفي عليه صفاته العامة. وهو يؤكد كلامه فيقول «وما نقوله نحن أنصار التجريبية العلمية اليوم - يتلخص في أنه ليس في الشيء مهما يكن إلا مجموعة ظواهره، وليس بنا حاجة أن نبحث في الغيب عن مبدأ يوحد تلك الظواهر في «شيء» لأنه ليس في شيء كائن ماكان وحدة إلا يوهمنا بها خيالنا»[٤٨] فنحن نؤيد الدكتور في القول بأن الشيء هو مجموعة ظواهره، وأنه ليس بنا حاجة لأن نبحث في الغيب عن مبدأ يوحد هذه الظواهر، ولكن هذا لايعني أنه لا توجد هناك وحدة في الشيء، أو أن هذه الوحدة وهم، بل هي حقيقة ناتجة عن خضوع

٤٨- المرجع السابق، ص ٢٤٨.

الشيء للمجموعة التي ينتمي اليها والتي تعطيه صفاته الخاصة به.

ويلخص د. «زكي نجيب» رأيه في الموضوع بقوله: «إنما الذي يهمنا أن نعلم أن الشيء الخارجي - والعالم بصفة عامة - هو ظواهره في تعددها وتكثرها وتحولها وتغيرها والبحث عما يكون وراء ذلك من وحدانية وثبات ودوام هو بحث في غير موضوع»[٤٩] فهو يفترض أن هذه الوحدة ميتافيزيقية أو هي جوهر كامن في الشيء ذاته، وهذا مرفوض فعلاً، ولكنه لا يعني عدم وجود وحدة في الشيء تكون ذاتيته أو فرديته. إذن قد وحّد دكتور زكي نجيب بين الجوهر وبين الوحدة في الشيء. ولذلك فهو عندما رفض الجوهر على أساس أنه افتراض ميتافيزيقي، كان لابد عليه أن يرفض الوحدة في الأشياء أو حتى في الشيء الواحد، معتمداً في ذلك على أن الادراك المباشر للشيء هو الأساس وأن كل عملية عقلية بعد ذلك تدخلنا في مجال الاحتمال، وتأكيداً لذلك يقول د. زكي نجيب: «إن كل عبارة أقفز بها مما أدركه بذاتي إلى ما لست أدركه مباشرة، هي صواب على سبيل الاحتمال لا على سبيل اليقين، ويبقى بعد ذلك أن نعلم درجة احتمالها»[٥٠]. إنه يفرق بين الأشياء وبين الادراك الحسي الذاتي وذلك لأن كل من يقول بهذه التفرقة يفصل بين المادة والأدراك الحسي وكأن كلاً منهما شيئ مختلف تماماً عن الآخر ولذلك يشك في مدى مطابقة الادراك الحسي للشيء الخارجي، مع أن الفهم المادي يبين أن

٤٩- المرجع السابق، ص ٢٤٩.

٥٠- المرجع السابق، ص ٢٠٧.

الحواس البشرية قد تكونت أصلاً علي أساس ما هو بالخارج مبدئياً. بمعنى أكثر تبسيطاً أن المادة أو الأشياء الخارجية هي التي شكلت حواس الانسان بما ينطبق معها تماماً، ولذلك لا يمكن الشك بصحة الادراك الحسي، مهما اختلفت الاحساسات فيما بينها أو مهما كانت دقة هذا الادراك الحسي، وما يؤكد هذا الكلام هو الفعل الانساني تجاه هذه الأشياء. فهذا الفعل يؤكد مدى صحة ادراكاتنا الحسية. فاختلاق أي مشكلة عن امكانية الخطأ في الادراك الحسي وامكانية الشك في الادراك العقلي، لا نستطيع أن نقول إنه ترف فكري، ولكن نقول هو خطوة من خطوات فهم الواقع التي يجب تجاوزها لكي نصل إلى حقيقة أن الشيء الخارجي والادراك الحسي والمفهوم العقلي كلها درجات مختلفة في سلم المعرفة المتصل.

يستند رفض د. «زكي نجيب» للميتافيزيقا من ناحية أخرى على منطق اللغة كما فعل من قبله المنطقيون الوضعيون الغربيون. فهو يقول: «إن الكلمات والعبارات التي تتألف منها اللغة، رموز اصطلح الناس على استخدامها بطريقة معينة ليتم التفاهم، فإذا وجدنا عبارة لا تؤدي هذا الذي خلقت من أجله، أعني لو وجدنا عبارة قالها قائلها ليفهم عنه السامع، ثم تبين أنها بحكم تركيبها يستحيل أن تنقل إلي السامع شيئاً، كان حتماً علينا أن نرفض قبولها جزءاً من لغة التفاهم، وكان لا مندوحة لنا عن حذفها من جملة الكلام المفهوم»[٥١].

٥١- المرجع السابق، ص ٤.

وهنا يقع أستاذنا الدكتور في نفس المأزق الذي وقعت فيه الوضعية المنطقية من قبل، وهو اقتصار اللغة على ما هو حسي فقط. بل أن أستاذنا يكرر هذا الكلام ويؤكده فيقول «ونحن زاعمون لك الآن أن كل عبارة ميتافيزيقية هي من أحد هذين النوعين، فهي إما مشتملة على كلمة أو كلمات لم يتفق الناس على أن يكون لها مدلول بين الأشياء، أو مشتملة على كلمة أو كلمات اتفق الناس على مدلولاتها، لكنها وضعت في غير السياق الذي يجعلها تفيد معناها، وإذاً فالعبارات الميتافيزيقية فارغة من المعنى، وليس لنا بد من حذفها»[٥٢]. هنا يتضح موقف الدكتور من الميتافيزيقا إلى درجة لا يمكن تأويل كلامه إلى غير مايبدو عليه. وهو موقف وضعي منطقي بحت. وأي كلام يقوله بعد ذلك غير هذا هو تحول في الموقف وتخل عن الوضعية المنطقية.

وعلى نفس هذا الأساس أو المبدأ يرفض د. «زكي نجيب» ميتافيزيقا «كانط» التي يعتبرها تقليدية لأنها تبحث في موضوعات تقليدية هي «الله والحرية والخلود» فيقول «تختلف الوضعية المنطقية عن «كانط» لأنه في رأي هذا المذهب الوضعي المنطقي أن الحديث في هذه الأمور «الميتافيزيقية» وأمثالها غير مشروع بتاتاً، مادمنا نريد بالحديث أن يكون منطقياً، أي قابلاً لأن يوصف بأنه صادق أو كاذب»[٥٣]. ويعقب

٥٢- المرجع السابق، ص ٥. وكذلك انظر كتاب د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، بيروت، ١٩٨١م، دار الشروق، ص ١٦٨.

٥٣- د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص ٥١.

كـذلك على كـانط فـيـقـول : «إن الفـيلسـوف الاعـتـقـادي أو الدوجـماطيقي ، يقرر مبادءه أحياناً على أنها أساسية لا يجوز عليها التحليل أو اقامة البرهان ، مع أنها قد تكون مباديء نسبية ، أعني قد يكون وراءها سند تستند إليه ، ويحتاج الأمر في توضيحه وابرازه الى تحليل ، فالذي لا يقبل تحليلاً ولا برهاناً هو المباديء المطلقة التي لا تستند إلى شيء وراءها»[٥٤] . كما يقول أستاذنا «نريد إذن أن نجعل الفلسفة تحليلاً منطقياً لقضايا العلوم وعبارات التفاهم من حديثنا اليومي ، وقد أسلفنا لك القول (في الفصل الأول) بأن «الفلسفة» لم تكن دائماً بهذا التحديد ، إنما جرى العرف في كثير من الأحيان أن تدخل فيها مباحث «شيئية» أو «عينية» إلى جانب هذا التحليل المنطقي الذي نريده ، وقد كانت هذه المباحث الشيئية تنقسم قسمين رئيسيين ، فقسم يبحث في «أشياء» لاتدخل في حدود التجربة الحسية كالمطلق والعدم وما إليهما ، وهو ما يطلق عليه عادة اسم الميتافيزيقا ، وقسم آخر يبحث في «أشياء» العلوم نفسها ، كأن تبحث مثلاً في الانسان والطبيعة وما إليهما ، وهو ما يطلق عليه عادة اسم الفلسفة الطبيعية - وقد ذكرنا لك فيما مضى ، أننا نقترح ترك هذا القسم الثاني من المباحث الفلسفية الى العلوم ورجالها ، فهم أولى به ، لأنهم بموضوعاته أدرى وعلى بحثه أقدر ، كما ذكرنا لك أيضاً أننا نريد حذف القسم الأول - أعني الميتافيزيقا بمعناها السابق الذكر - لأن

٥٤- د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨١م، ص ٦١.

التحليل ينتهي بأقوالها الى غير معنى، وبذلك لا يبقى للفلسفة إلا ما أردناه لها، وهو تحليل العبارات اللغوية»[٥٥].

إذا ارتضينا مع الدكتور «زكي نجيب» للفلسفة أن تكون تحليلاً لعبارات اللغة فقط، فإن هذه اللغة مملوءة بالمفاهيم الميتافيزيقية والمفاهيم العامة، فإذا ما حذفناهما ماذا يبقى ياترى للفلسفة لكي تتحدث فيه؟ فحتى لغة العلم تعتمد علي مفاهيم عامة. فهو يرى أن الميتافيزيقا اجابة تدعي علماً عن الكون بأسره باعتباره وحدة واحدة. «إن الكثرة الغالبة من الفلاسفة قد شغلت أنفسها بالبحث عن أمثال هذه المباديء العامة أو الأحكام العامة التي يمكن أن يوصف بها الكون كله دفعة واحدة، ومن ثم كانت «الميتافيزيقا» أو ما وراء الطبيعة أهم مايطبع التفكير الفلسفي في شتى العصور»[٥٦]. ولذلك يرى د. «زكي نجيب» أن أي محاولة لوضع مباديء عامة أو أحكام عامة نصف بها الكون كله تعتبر محاولات ميتافيزيقية. والواقع، أن هذه المحاولات تعتمد على النظريات العلمية المختلفة التي يتوصل لها العلماء كل في حقله التجريبي، وبالتالي هي محاولات مشروعة.

مع العلم أنها ليست محاولات نهائية أو مطلقة لأنها تتغير مع تغير النظريات العلمية. كما أن هناك نظريات علمية كونية تحاول أن تفسر نشوء الكون وبالتالي ترى هذه النظريات أن الكون كله منشأه واحد

٥٥- د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ٦٩.
٥٦- د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨١م، ص ١٥٥.

وأن المادة المكونة له واحدة. فمحاولة الانسان لفهم الكون ووضع قوانين عامة أو تصور عام يحكمه هي محاولة مشروعة لأنه يترتب عليها الكثير من تصورات الانسان لذاته ولموقفه من الكون وقدراته ومدى حدود مسئوليته تجاه هذا العالم. ويؤكد الدكتور «زكي» أن الميتافيزيقا نشأت من خطأ أساسي، . . . . ، وهذا الخطأ هو الظن بأنه مادامت هناك كلمة في اللغة، فلابد أن يكون لها مدلول ومعنى»[٥٧]. أرجع الدكتور هنا التراث الميتافيزيقي كله إلى خطأ قام به الناس. هذه نظرة فيها الكثير من التجني والاتهام للتراث الفكري والثقافي للبشرية. وهي أيضاً نظرة تري الأمور وكأنها تخضع للصدفة العشوائية. لقد أراد أستاذنا في وقت ماتنوير الناس وهديهم الى طريق التفكير العلمي السليم ولكن ليس عن طريق حذف التراث الفكري للبشرية ومحاولة الاكتفاء بما هو واقع تحت الحس بل وحتى التركيز على بسائط الأمور الحسية نظرياً على الأقل. إن تحليل المعرفة على أساس لغوي بحت هو تحليل ناقص بمعنى أن هناك فعلاً أسماء ليس لها مسميات ولكن لا يعني هذا أنه يجب حذفها، إذ قد يكون لها مدلولات تاريخية أو اجتماعية، أي قد يكون لها مدلول حضاري.

يقول د. زكي: «كلام المتيافيزيقي فارغ من الدلالة والمعنى، لأن كل عبارة منه اثباتها ونفيها سواء من حيث ما تكون عليه صورة العالم، أن اعتراضنا على العبارات الميتافيزيقية لايقوم على أساس

٥٧- المرجع السابق، ص ١٠٥.

خطئها في ذاتها، لأننا لو قلنا أنها خطأ، كان معنى ذلك أنها تصور شيئاً، وغاية الأمر أن الصورة لا تطابق ما يجري هناك في الخارج، بل اعتراضنا قائم على أساس أنها ليست بذات معنى على الاطلاق من الوجهة المنطقية، إنها لا تكون خطأ ولا تكون صواباً، لأنها لا تصور شيئاً، وهي لا تصور شيئاً لأنها قد استخدمت الألفاظ اللغوية استخداماً يخرج على القواعد التي اتفق الناس عليها لكي يجيء كلامهم مفهوماً مقبولاً»[٥٨]. وهنا تأكيد واضح على استبعاد الميتافيزيقا وأن البحث في موضوعاتها مضيعة للوقت، وهذا مايتنافي والقيم العقائدية في مجتمعنا الاسلامي الذي يمثل تراثه الديني، أحد المكونات الأساسية في بنائه الثقافي. فالعقيدة التي هي مبنية على الايمان تمثل حجر الزاوية في البناء الاجتماعي للأمة العربية الاسلامية، والدكتور زكي تجاهل تماماً هذا الجانب وإن حاول بعد ذلك تلافيه.

إن رفض الايمان والشك بالقيم الدينية، مرحلة فكرية من الجائز أن يمر بها كل مفكر يسعى إلى بناء تفكير عقلي يعتمد على نتائج العلم النهائية. ولكن هذا الشك واعادة النظر في القيم الدينية يجب ألا يكون عن طريق حذفها وتجاهلها، بل عن طريق محاولة فهمها واعادة تقييمها وربطها بالمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية،

٥٨- د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، ص ١٦٨.
وهكذا تكرار لما قاله فتجنشتين، انظر: د. عزمي اسلام، لدفيج فتجنشتين، القاهرة، دار المعارف بمصر، د. ت، ص ١٢٨.

وبالتالي وضعها في مكانها الصحيح في سلم الحضارة الانسانية.

ثالثاً - موقفه من أبستمولوجيا العلم

نلاحظ من العرض السابق لموقف د. زكي نجيب محمود من كل من المنطق والميتافيزيقا، أنه موقف الوضعية المنطقية في بداياتها الأولى، كما سنلاحظ أيضاً أنه لم يأت بجديد بخصوص أبستمولوجيا العلم، إذ يرى المذهب الوضعي المنطقي أن ما يجاوز حدود الخبرة الحسية مستحيل المعرفة، بحكم تحليل اللغة نفسها المستخدمة في وصف ذلك العالم الذي يجاوز حدود الخبرة الحسية الممكنة، إذ أن تحليل تلك المعرفة تحليلاً منطقياً يبين أنها عبارات بغير معنى، فوسيلة الوضعيين المنطقيين في معرفة مدى صحة نظرية المعرفة هو تحليل قضاياها لغوياً ومنطقياً وليس تحليل الواقع لمعرفة عناصره المعرفية[٥٩]. ودور الفلسفة كما تراها الوضعية المنطقية هو هذا التحليل اللغوي المنطقي لقضايا العلم لمعرفة مدى مطابقتها للواقع الخارجي، بمعنى أن وسيلة المعرفة لديهم هي المنطق. يقول د. زكي نجيب: «يجب على الفلسفة أن تتشبه بالعلم في نواحي عدة: ١- التزام الدقة البالغة في استخدام الألفاظ والعبارات»[٦٠].

أي يجب على الفلسفة أن تتناول قضايا العلم بالبحث فقط وأن

٥٩- د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٨.
٦٠- المرجع السابق، نفس الصفحة.

ماعدا ذلك لايجب البحث فيه ولذلك فإننا نرى أنه عندما يتحدث د. زكي عن نظرية المعرفة فهو يتحدث عن المنطق، لأنه يرى أن فلسفة العلوم أو نظرية المعرفة فرع من المنطق، يقول د. زكي نجيب: «لا شأن للفيلسوف بأي شيء مما يتصل بأمور الواقع، لأن هذا هو شأن العلماء. . . أما الفلسفة فمهمتها الوحيدة هي التوضيح والتجلية لما يقوله العلماء، وهي توضح ما توضحه وتجلي ما تجليه ببيان الهيكل المنطقي الذي يحمل مادة تلك القضايا، ليظهر مابين الأجزاء من علاقات»[٦١]. «إن فلسفة العلم لا تعد علماً من العلوم، ولكنها حديث عن تلك العلوم من الناحية المنطقية»[٦٢]. إن ما يقوله د. زكي نجيب في العبارات السابقة هو أن مهمة الفلسفة هي معرفة العلاقة بين أجزاء القضية وهي كما تبدو عملية لغوية بحتة، ومهمة محدودة جداً، يراد بها تقليص موضوعات الفلسفة لتتخلى عن موضوعاتها الأكثر عمقاً. ويؤكد كلامه هذا في موضع آخر فيقول: «وحين تريد الفلسفة التحليلية المعاصرة أن تجعل اللغة موضوعها، فإنما تريد اللغة في مهمتها الأولى، مهمة الرمز إلى أشياء العالم الخارجي ووقائعه، مضافاً إلى ذلك البحث في العبارة اللغوية من حيث كونها وبناؤها تكويناً وبناء يجعلانها وحدة واحدة على الرغم من احتوائها على أجزاء هي الكلمات ومايشبه الكلمات من

٦١- المرجع السابق، ص ٦٥.
٦٢- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٨٠م، ص ٤٢.

رموز»[٦٣].

ومن كلام أستاذنا السابق يتضح أنه يريد للفلسفة، كما يريد لها الوضعيون المنطقيون الغربيون، أن تكون تحليلاً للغة الأولى الاشارية التي تجاوزتها اللغة اليوم كثيراً، فأصبحت أكثر تعقيداً وأكثر خصباً بل إن الدور الاشاري للغتنا المعاصرة دور ضئيل ولايعتمد عليه في معرفة الحقائق الحضارية والتاريخية التي تتجلى في التراث اللغوي بما يحمل من ثراء في المعنى. وإذا كان د. زكي يقصد بالمعرفة التي تشير اليها اللغة المعرفة العلمية، فهي كذلك تجاوزت هذا الدور الحسي المباشر وهذا ينطبق على لغة الرمز، فهي تعتبر لغة مجردة من أي مضمون مادي، إذ أنها تعبر عن هيكل الموجودات بشكله الكمي، ونحن لا نستطيع أن نفصل هيكل الشيء عن مادته المكونة له. يقول في ذلك: «لئن كان العلم يعني بالعلاقات الكائنة بين أجزاء الظواهر، فهو بالتالي لا يعني - إذا أراد أن يتقدم - إلا بالمقادير الكمية وحدها في الأعم الأغلب، لأن العلاقات الكائنة بين أجزاء الظاهرة هي الجانب الذي يمكن قياسه قياساً كمياً»[٦٤]، وهو يستنتج من ذلك أنه «إذا كان القياس وضبطه هو - كما قلنا سابقاً - صميم المنهج العلمي الصحيح، فالحواس التي بغيرها يستحيل ادراك التساوي في عملية القياس، لابد أن تكون هي أساس المعرفة العلمية - الأساس الذي لا منصرف عنه ولا محيص»[٦٥]. نرد على الكلام السابق فنقول إن

٦٣- د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٦٦.
٦٤- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٨٠م، ص ٢٣٤.
٦٥- المرجع السابق، ص ٢٤١.

المعرفة العلمية التي تهتم بالعلاقة الكمية بين الأشياء، لايمكن فهمها واستيعابها إلا من خلال مادة الشيئ أو مضمونه التي على أساسها تتكون العلاقات بين الأشياء، ولذلك فإن الفصل بين الهيكل والمضمون أو المادة والصورة هو فصل نظري أما على صعيد الواقع فهما مرتبطان ولا يمكن فهم أحدهما دون الآخر.

وعلى أساس الفصل بين الكم والكيف قسم د. زكي نجيب القوانين العلمية، فهناك قوانين تهتم بكيفية الأشياء وأخرى تهتم بكمياتها. ولكننا سنلاحظ أنه حتى القوانين التي تهتم بالكيف تقوم أساساً على قياس الكم. فهو على هذا الأساس يقسم القوانين العلمية إلي أربعة أقسام. :

أولاً - طائفة كبيرة من القوانين الطبيعية تعني بالاقتران المطرد بين الخصائص.

ثانياً - القوانين التي تعبر عن اطراد في مراحل الفصل لا في اقتران الصفات، ومن هذا القبيل قوانين التفاعل الكيماوي الذي يتطلب فترة من الزمن ليتم حدوثه.

ثالثاً - بعض القوانين الأخرى التي تعني بالعلاقات الدالية من الكميات المقيسة في الظاهرة المعينة، كالقوانين الفيزيائية.

رابعاً - والنمط الرابع والأخير من القوانين، يعني «بالثوابت العددية» في الطبيعة، كالقوانين التي تحدد لنا درجات الانصهار في

المواد المختلفة.

إن القوانين من النمط الأول والثاني تهتم بالكيفية أما النمط الثالث والرابع فهما كميان، «لكن هذه التفرقة بين قوانين الكيف وقوانين الكم، لا تنفي أن تكون القوانين الكمية الحديثة في تاريخ العلم استمراراً لقوانين الكيف القديم، ولو لم تكن كذلك لما كان للعلم تاريخ موصول الحلقات متصل المراحل»[٦٦]. وأهم مسألة يطرحها الدكتور زكي نجيب محمود هي مسألة العلاقة بين القانون العلمي والواقع الخارجي فيقول «إن هناك ثلاثة وجهات من النظر حول هذا الموضوع فالأولى ترى أن القانون العلمي هو بمثابة مبدأ تجرى الطبيعة على مقتضاه في طريق محتوم لا محيص لها عنه، أما وجهة النظر الثانية فترى أنه لا ضرورة «ولا تحتيم» في القوانين العلمية التي تقال عن الطبيعة، فالضرورة لا تكون إلا في الجمل التحليلية وهي قضايا الرياضيات والمنطق، ولذلك يجب أن نفرق تفرقة واضحة بين ما هو «قانون» وما هو «تطبيق» لهذا القانون... فإذا سلمنا بصدق القانون، فلابد أن ينتج كذا وكذا من النتائج، فالضرورة العقلية في النتائج وليست في صورة القانون،. أما الرأي الثالث فهو أن القانون العلمي ليس قضية تقريرية نقدم بها وصفاً لواقع معين معلوم، بل هو أقرب الى الصيغة التي نسترشد بها في الوصول إلى قضايا عن ذلك الواقع»[٦٧] وهذا الرأي الأخير لموتسي

٦٦- المرجع السابق، ص ٢٨٠.

٦٧- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٨٠م، ص ٢٨٨.

شليك رائد المذهب الوضعي المنطقي[٦٨]. ولأهمية العلاقة بين القانون العلمي والواقع الخارجي عند د. زكي نجيب، نجده يطرح آراء كل من مورتسي شليك ورسل ويعقد المقارنة بينهما فهو يقول عن مورتسي شليك إنه يرى القوانين العلمية كالخريطة الجغرافية التي تصور الواقع الخارجي. أما رسل فهو يرى أن سير التقدم في العلوم عبارة عن التقليل من عدد الكلمات اللازمة للتعبير عن علمنا، فكلما ارتقينا في المعرفة، ربطنا العلوم بعضها ببعض، وأدمجنا بعضها في بعضها، فاستطعنا بذلك أن نتكلم عن بعضها بلغة بعضها الآخر»[٦٩].

وبعد التحدث عن طبيعة القوانين العلمية، وعقد المقارنة بين بعض الآراء فيها، نجده يتحدث عن المنهج الاستقرائي في المعرفة، فهو يطرح المشكلة على الوجه الآتي: «هل يجوز لنا الحكم بصحة الاستدلال من حوادث الماضي على حوادث المستقبل، دون الرجوع إلى أي مبدأ عقلي قبلي كمبدأ الاستقراء الذي اقترحه «رسل»[٧٠] وهو يجيب على ذلك بأن الخلاف ناتج عن تفسير معنى المبرر العقلي. فالذين يقولون إنه لايوجد مبرر عقلي في القوانين الطبيعية يعتمدون في ذلك على أن الاستقراء هو استنباط. بمعنى أن تكون النتيجة متضمنة في المقدمة، ولكن الحقيقة أن قوانين العلم الطبيعي ترجيحية لا يقينية، ولذلك فصدقها احتمالي، دون أن يكون ذلك دليل عيب

٦٨- المرجع السابق، ص ٢٨٨.
٦٩- المرجع السابق، ص ٢٩٦.
٧٠- المرجع السابق، ص ٢٩٩.

في منطقها.

فالعلم الذي يتكون من مجموعة هذه القوانين تعتبر قضاياه قائمة أساساً وابتداء على مبدأ التحقق الذي تقوم عليه كل معرفة صحيحة، إذ «أننا نصف عبارة ما بأنها صادقة عندما نتصور نوعاً من المعطيات الحسية نلقاها، ونصفها بأنها كاذبة عندما لا نتصور ذلك»(٧١). ويؤكد وجهة نظره هذه بقوله «لا يستطيع من يريد مراجعة الكلام ليتحقق من صدقه أن يحكم على الجملة بصدق أو بكذب إلا إذا كانت جملة واحدة تقابلها واقعة بسيطة واحدة، وعندئذ يمكنه مراجعة الجملة على الواقعة فيتبين صدقها أو عدم صدقها»(٧٢). بمعنى أن صدق القضية يعتمد على ادراكنا الحسي الخارجي الذي لابد أن يطابق القضية الصادقة التي نتحدث بها ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب «العالم قوامه وقائع ويصور كل واقعة منها في كلامنا جملة، أو يمكن أن تصورها جملة، أما الواقعة الواحدة البسيطة التي لا تنحل الى ما هو أبسط منها فتقول عنها إنها واقعة «ذرية»، وأما الجملة الواحدة البسيطة التي تصورها فنقول عنها إنها جملة «ذرية» كذلك»(٧٣).

فالادراك الحسي البسيط إذن لابد أن يصاغ بشكل قضية لغوية ذهنية بسيطة أيضاً، ثم تتركب القضايا شيئاً فشيئاً لتصبح بناء لغوياً متكاملاً

٧١- المرجع السابق، ص ٣٩.
٧٢- د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠، ص ١٢٧.
٧٣- المرجع السابق، ص ١٢٩.

وصحيحاً. يقول الدكتور زكي نجيب «إن كل فكرة من أفكار الانسان، مهما تكون ذرية بسيطة أولية، فهي مكونة من أطراف جزئية وعلاقة تربطها، وبهذا نستغنى استغناء تاماً عن «الصفات» أو عن «الكيفيات» ولا يعود لدينا من العالم الخارجي من جهة، واللغة أو الفكر من جهة أخرى، سوى جزئيات ذرية وعلاقات تربطها»(٧٤). فمهمة المنهج العلمي هو ربط الوقائع الجزئية في قانون عام نستطيع من خلاله التنبؤ بالمستقبل. فالذي يجعل الموضوع علماً هو المنهج العلمي الذي يتبعه وليست مادة الموضوع.

وعلى أساس هذا المنهج قسم د. زكي نجيب العلوم الى قسمين: أولاً: الرياضيات، التي تكون معرفتها يقينية لأن صدق قضاياها قبلي، لعدم اعتمادها على الواقع، وثانياً: القضايا التي تتحدث عن الوقائع الخارجية فيجب أن نرجع للواقع لكي نحدد مدى صدقها: «لئن كان اتساق أجزاء التركيب الرمزي بعضها مع بعض وخلوها من التناقض وحده كافياً للحكم بالصدق على قضايا الرياضة، ففي قضايا العلوم الطبيعية لا يكفي ذلك، ولابد من الاحتكام إلى شيء آخر خارج حدود التركيب الرمزي أو التركيب اللغوي لنقابل بينه وبين الصورة التي يصورها هذا التركيب»(٧٥) وبما أن القانون العلمي هو عام، أي أنه قضية عامة لاتتحدث عن أجزاء» فإن محك الصدق في

٧٤- المرجع السابق، ص ١٢٤.
٧٥- المرجع السابق، ص ١٨٠.

العبارة التي موضعها عام، هو امكان ردها الى عبارة موضوعها جزئي ثم المقابلة بعدئذ بين هذه الأخيرة ومايقابلها من أجزاء الطبيعة» بمعنى أنه يجب تحليل القانون العلمي إلى أن نصل إلى قضية ذرية تشير بدورها إلي واقعة ذرية. وهو يؤكد مرة أخرى على وسيلة صدق المعرفة في كل من العلوم الرياضية والطبيعية فيقول «إن صدق القضية الرياضية ناتج دائماً عن صدق قضية أخرى، أما صدق القضية الاخبارية فهو متوقف في النهاية على الاشارة الى موقف فيه حالة ادراك حسي مباشر»[٧٦]. وهو يفسر موقفه بقوله «إن محك صواب العبارة اللغوية شيء غير اللغة نفسها وخارج نطاقها وهو الخبرة الحسية»[٧٧] وهذه العبارة تعني أن الدكتور يحتكم إلى الواقع الحسي كمقياس لصحة المعرفة.

وينتقد دكتور زكي نجيب كلا من «نويرات» و«همبل» و«كارناب» علي اقتصارهم في التحليل علي اللغة فقط وعدم ربطهم بين اللغة والواقع فهو يقول في ذلك «إنهم يذهبون الى أن الحق كله، كائناً ماكان موضوعه رياضياً كان أو تجريباً، متوقف علي تكوين الجمل اللغوية واستدلال بعضها من بعضها الآخر، وليس هو متوقفاً - حتى في العلوم التجريبية - على علاقة الجمل بوقائع الخارج، . . . . . أي أن عالم اللغة - بناء على هذا الرأي - عالم مغلق على نفسه، ومحال

٧٦- المرجع السابق، ص ١٨٢.
٧٧- المرجع السابق، ص ١٨٣.

على من يريد التسلل منه إلى العالم الخارجي أن يجد له منفذاً»[٧٨] ولذلك فهو يؤكد وجهة نظره هذه في الاعتماد على العالم الحسي بقوله «إن قطب الرحى في علمنا بالعالم الخارجي هو الادراك الحسي للواقعة التي بها تتحقق القضية التي تكون بصدد تحقيقها»[٧٩] «وإن الاعتماد على الحس هو وسيلة التحقيق إما بطريق مباشر في حالة القضية الفردية، أو بطريق غير مباشر في حالة العبارة الكلية التي لابد من تحويلها - بغية تحقيقها - إلي مجموعة من قضايا فردية»[٨٠] أي تحويلها إلى قضايا ذرية. «فالشيء هو مجموعة معطياته الحسية»[٨١]، وكلما اقتربنا من الادراك الحسي زادت المعرفة يقيناً وكلما ابتعدنا عنه زادت المعرفة احتمالاً.

ورأينا في الرد على ماسبق أن العلوم الرياضية في قمة السلم المعرفي - مع أنها خارج الادراك الحسي - ثم تأتي بعدها العلوم الطبيعية ثم العلوم الانسانية. فيقين الرياضيات ناتج عن أنها لا تخبر عن العالم شيئاً لأن قضاياها عبارة عن تحصيل حاصل بمعنى أن النتيجة متضمنة في المقدمة. ونحن نرى أن قضايا المنطق خصوصاً، هي عبارة عن تحصيل حاصل ولا تقول شيئاً عن الوجود بشكله الحسي البسيط بل تتحدث عن امكانات الوجود أو الوجود في صوره المختلفة، ولذلك هي ليست بعيدة عن الواقع. ولكن على هذا الأساس المعرفي

٧٨- المرجع السابق، ص ١٨٤.

٨٠،٧٩- المرجع السابق، ص ١٩٧.

٨١- د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، القاهرة، دار الشروق، القاهرة ١٩٨١م.

يقسم د. زكي نجيب العالم إلى شقين: «أولاً - الكائنات والوقائع من جهة، وثانياً - اللغة التي ترمز اليها من جهة أخرى، وإذا كانت دراسة الكائنات والوقائع هي من نصيب العلماء كل فيما يختص به، فإن اللغة باعتبارها رموزاً تشير إلي عالم الأشياء هي وحدها المجال الذي تجول فيه الفلسفة بالمعنى الذي نريده لها، ومن ثم نفهم ما يقال الآن عن الفلسفة - على الأقل بالمعنى الذي نريده لها - أنها علم «المعنى»»[٨٢].

ويحدد د. زكي نجيب «المعنى» وكيف يكون، فيقول: «إن الفلسفة تبحث في ماذا يكون «المعنى» وكيف يكون. ونحن ندرك ما يهدف اليه إذا تذكرنا أن الفلسفة هي المنطق ومنطق اللغة بالتحديد»، وهو لذلك يرى أن الفرق بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية البحتة ليس فرقاً في المنهج ولكن في الدرجة التي تتبع كل منهما فيه هذا المنهج العلمي. وتأكيداً لذلك يقول: «إننا من القائلين بأن الفرق بين العلوم الطبيعية كلها قد تعرضت ذات يوم لما تتعرض له اليوم العلوم الانسانية من صعوبة في التحليل وفي التقرير الكمي وفي صياغة القوانين النظرية المضبوطة، فالأمر - إذن - مرهون بالتطور، مادمنا نخضع البحث العلمي لمنهج البحث الذي ثبت نجاحه في العلوم الطبيعية»[٨٣].

٨٢- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٧٣، ص ١١٦.
٨٣- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٥، ١٩٨٠م، ص ٢١١.

وعلى أساس هذا المنهج، يتفق د. زكي نجيب مع السلوكيين في النظر للعلوم الانسانية التي تشترط أن يحصر الباحث نفسه - حين يصف أو يعلل - في حدود المشاهدات، ومن ثم سمي المذهب «بالسلوكية» لأنه يترجم كل شيء في حياة الانسان إلى السلوك الظاهر للعيان، «فالوجدان والارادة والفكر وما إليها، لا تعني عند العلم إلا ما يظهر في حالاتها من سلوك تتحرك به أجزاء الجسم حركات تشاهد وتسجل وتقاس»[٨٤]. فهو يرى أن العلوم الانسانية «هي فروع من العلم الطبيعي بالمعنى الواسع للكلمة «طبيعي» لأن مادة العلوم الانسانية هي مما يقع في الوجود الفعلي، وهي مما يدركه الباحثون بالمشاهدة كادراكهم لمادة العلوم التجريبية كلها»[٨٥] «فالفرق بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية الأخري هو فرق في تعقد التفصيلات وكثرتها، مما يجعل مواقفها أعسر تناولاً من المواقف الطبيعية الأخرى، لكن ذلك يجعل تطبيق المنهج العلمي على العلوم الانسانية أكثر صعوبة، ولايجعله من الناحية المنطقية مستحيلاً»[٨٦]. فهناك بعض المعوقات التي تقف في طريق تقدم العلوم الانسانية كي تصل الى مستوى العلوم الطبيعية إذ يجب عليها أولاً أن تتخلص من بعض المفاهيم الكيفية (مثل ذكاء، طبقة. . الخ) وتحولها إلي أرقام. ويتم ذلك حين ننجح في تحليل هذه المفاهيم إلى عناصرها الأولية. ثانياً:

٨٤- المرجع السابق، ص ٢٤٩.
٨٥،٨٦- المرجع السابق، ص ٣٠٢.

يجب أن تتخلص العلوم الانسانية من تقويماتها الأخلاقية. وثالثاً: أن تتخلص من تدخل فكرة «الغايات» في فهم السلوك الانساني التي نعدها غايات في ذاتها.

يتضح مما سبق أن هناك تداخلاً يصعب فصله بين آراء أستاذنا في المنطق وابستمولوجيا العلم. فهو عندما يتحدث عن نظرية المعرفة نراه يتحدث عن المنطق وعندما يريد أن يتحدث عن المنطق فهو يتحدث عن العلم والسبب في ذلك كما قلنا سابقاً هو أن الوسيلة الوحيدة للوصول الى معرفة يقينية أو حتي احتمالية هو الاعتماد على المنطق بشكل عام ومنطق اللغة بشكل خاص. وعدم الاهتمام بمنطق الواقع المتحرك، إذ أننا نرى أن القوانين العلمية العامة بما تحمل من تجريد عالي الدرجة، قد لايكون لها وجود فعلي الآن ممكن لمسه أو ادراكه ادراكاً مباشراً أمامنا، ولكن موجود بشكله الجزئي الواقعي أو الفعلي أو التطبيقي.

نلاحظ أن د. زكي نجيب في موقفه من أبستمولوجيا العلم لم يخرج عن مواقف الوضعيين المنطقيين المبكرين ولم يزد عليها، كما أنه أخذ مفاهيم مثل الادراك الحسي بتبسيط شديد ولم يحاول مناقشتها، كما أنه قد استجدت مواقف أخرى للوضعيين المنطقيين، ولكن لتحول اهتمام د. زكي نجيب الى التراث العربي نراه لم يلتفت إلي هذا التطور في مواقف الوضعية المنطقية الجديدة وتفريعاتها.

رابعاً - موقفه من عالم القيم

استعرض أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود آراءه عن الخير والجمال في كتابه «موقف من الميتافيزيقا» وهذا يعني أنه يرى أن مثل هذه الموضوعات يدخل في اطار الميتافيزيقا التي يجب استبعادها، وهو يقول في هذا «ولذلك فنحن نسلك العبارات التي تتحدث عن الخير وعن الجمال في زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذي حددناه لها، وبالتالي فإننا نرى العبارات التي تتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء - قيمة الخير وقيمة الجمال - خالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزءاً من علم»[87] وهو يؤكد كلامه في موقع آخر من نفس الكتاب فيقول: «معظم جهودنا الآن موجهة إلى اثبات أن العبارة التي تتحدث عن «قيمة» شيء - «خيراً» كانت أو «جمالاً» - هي عبارة فارغة من المعنى «والمعيار الذي قاس عليه أستاذنا معني قضايا الخير والجمال هو مبدأ التحقق: «الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهي لا تصلح أن تكون جزءا من علم، لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في أية قضية علمية، هو امكان التحقق من صدقها»[88] وهو يوضح هذا المبدأ بالشرح في كتاب آخر هو المنطق الوضعي حيث يقول: «إذا كان الشرط المحتوم لقبول العبارة الاخبارية هو امكان وصفها بالصواب أو الخطأ وصفاً يقوم

٨٧- د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، مصر، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ١١٠.
٨٨- المرجع السابق، ص ١٢٣.

على أساس من خبراتنا الحسيه، خرجت بذلك من حسابنا مجموعتان من العبارات الكلامية: ١- العبارات التي لا تحمل خبراً، كالزمر والاستفهام والتعجب. . ومن النتائج الخطيرة التي تترتب على هذا، حذف علم الأخلاق من ميدان العلوم، لو كان المراد به أن يبحث فيما يجب أن يكون عليه سلوك الانسان، لأن مايجب أن يكون ليس كائنا، بتعريف كلمة «يجب»، والعبارة التي تحتوي علي كلمة «يجب» هي بمثابة الأمر الذي يأمرنا بفعل هذا أو بترك ذاك، وإذن فالعبارات الأخلاقية بهذا المعنى لا تصلح أن تكون قضايا، لأنها لا تصلح أن توصف بالصدق أو بالكذب، أو هي لا تصور شيئاً واقعياً حتى نتمكن من المطابقة بين التصور والواقع المصور. قل مثل ذلك في علم الجمال»[٨٩].

وهو يستشهد بقول فتجنشتين «إن كل شيئ من العالم هو كما هو واقع، ويحدث كما يحدث، وليس بين الأشياء الواقعة شيء اسمه القيمة»[٩٠] إن د. زكي نجيب يقول عن القيم إنها لا تصور شيئاً واقعياً، حتى نتمكن من المطابقة بين التصور والواقع المصور. ونحن نقول هل الحرب العالمية الثانية تخلو من أي قيمة؟ ماذا يقول عن سقوط القنبلة الذرية الأولى علي هيروشيما، ألا يمكن أن نطلق عليها أي قيمة؟ هي بالتأكيد حادثة وقعت فعلاً ومازالت آثارها الطبيعية

٨٩- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٧٣م، ص ٤١.
٩٠- Wittgenstien, Ludwig, Tractatus Logico - Philosophicus P. 6, 41.
مقتبس من المرجع السابق، ص ٤١.

والمعنوية موجودة الى الآن، بالتالي لابد أن يقيم الانسان هذه التجربة لكي يقرر بعد ذلك ما إذا كان يجب عليه أن يستمر في هذا الفعل أم يتركه. فما يحدث بالعالم يمكن تقسيمه الى قسمين: أولاً: أحداث طبيعية تخضع لقوانين الطبيعة مثل الفيضانات والبراكين.. الخ. وثانياً: أحداث يصطنعها الانسان مثل تلويث البيئة أو الحروب بشتى أنواعها، هذه الأحداث الثانية تقع في العالم الخارجي ،لا نستطيع أن نقول أنها بمعزل عن الانسان لأنها من صنعه بل أن تقييمها نابع من علاقة الانسان بها، وعلى أساس هذا التقييم يسلك الانسان سلوكاً ما إما برفضه أو بقبوله لمثل هذه الأحداث وهذا التقييم نابع بطبيعة الحال من مصلحته كفرد وكجماعة، وعلى هذا الأساس يتسنّى اقامة أخلاق عملية ممكن قياسها علمياً، تقوم على استحالة فصل الواقع أو الفعل عن القيمة، أي عن المعنى أو التفسير الذي نخلعه عليها بما يلائم مصلحتنا أو اختيارنا أو موقفنا من العالم أو تحقيق سعادتنا.

فلا يمكن فصل القيمة عن الفعل والسلوك، فهي ليست تجريدية أو مثالية، إذ يجب النظر اليها «كفروض عملية يوجهها الاختيار الذي تبعث عليه عوامل انسانية متعددة»[٩١]. فإذاً رفض القيم المطلقة لا يعني بالضرورة حذف عالم القيم من المعرفة الصحيحة، فهناك معيار تقاس عليه القيمة هو معيار عملي تجريبي يعتمد على النتائج النهائية للفعل الانساني.

٩١- د. صلاح قنصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١م، ص ١٤٠.

يقول د. زكي نجيب: «والأمر في عالم القيم الجمالية والأخلاقية، قد زال عنه سراب اليقين الرياضي الذي كان الفلاسفة يلتمسونه فيه، وكشف التحليل المنطقي للأحكام الدالة على قيم أنها ليست من المعرفة اطلاقاً»[٩٢]. ويستشهد مفكرنا بعدة أمثلة فيقول: «قارن العبارة «س أصغر» بالعبارة «س خير» فماذا ترجع إليه من صفات الشيئ وعناصره لتعلم إن كان القول صواباً أو خطأ؟ لا شيء، لأنك في حقيقة الأمر حين تصف الشيء بأنه خير فأنت تضفي على الشيء ما في نفسك أنت من ميل إليه، لا ما يتصف به الشيئ الخارجي نفسه من صفات».

ونحن نقول بأنه لا توجد فعلاً قيم أخلاقية مطلقة ويقينية كالرياضيات، ولكننا نري أن هذا لا يعني بالضرورة أنها ليست معرفة بأي صورة من الصور، فعالم القيم قد فقد قدسيته السابقة التي كانت تضع الأخلاق في موضع قبلي على التجربة الانسانية وتقيسها بمقياس لايخضع للحياة العملية، إذ كانت تصب الأخلاق في قوالب نظرية بحتة جاهزة - كما فعل كانط -. ولكن زحزحة عالم القيم من برجه العاجي لايعني أنه لايمكن التحدث عنه أو قياسه. فمثلاً كما قلنا سابقاً فيما يتعلق بالأخلاق، أن هناك قيمة عليا وهي بقاء الانسان، أما بالنسبة للجمال فهناك معايير موضوعية تقاس فيها درجات القيمة الجمالية قد تكون معنوية أو حسية[٩٣]. وهنا يجب أن نلاحظ أن

٩٢- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، ص ٣٩٥.

٩٣- في نفس المعنى انظر كتاب: صلاح قنصوه، عن فكرة القيمة في الفكر المعاصر، ص ١٧.

«أصحاب المذهب الوضعي المنطقي يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائليها»[٩٤] . ومن المؤكد أن الانسان أثناء تقييمه لهذه الأشياء، إما أن تكون هي المصلحة الفردية أو الجماعية أو أي شيء آخر ولكن ممكن وضع معيار لها إذا ما أحطنا علماً بالظروف التي يخضع لها الانسان أثناء تقييمه للأشياء الأخلاقية أو الجمالية.

يقول د. زكي نجيب محمود «الفكرة الواضحة هي مايمكن ترجمته إلى سلوك، وما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغي أن نقول عنه إنه فكرة غامضة وكفى، بل ليس هو بالفكرة على الاطلاق. . أما إذا وصفت شيئاً بأنه «خير» أو بأنه «جميل» فلست أعرف ماذا أعمل فيه بحيث يكون عملي هذا هو نفسه ما أسميه في الشيء «بالخير» أو «الجمال» وإذن فهاتان الكلمتان لا تدلان على شيء اطلاقاً، لمجرد أنهما لا تدلان على سلوك محدد واضح يعمل ليبين به المعنى المراد، ومن ذلك ترى أن كل مناقشة في هل هذا الشيئ خير أو ليس خيراً، جميل أو ليس جميلاً، لن تؤدي الى نتيجة، لأنها كلمات ليست دالة على سلوك، وبالتالي ليست دالة على معنى»[٩٥] . إذا كانت الأخلاق والجمال لا يدلان على سلوك فما هو السلوك؟ السلوك هو عبارة عن فعل الانسان في الطبيعة، غايته الانسان نفسه، وهذا الفعل إما أن

٩٤- المرجع السابق، ص ١٢٠.
٩٥- المرجع السابق، ص ١٢٢، ١٢٣.

يكون لمنفعة الانسان أو لتدميره، إذن لابد وأن يحمل قيمة أخلاقية ما، فالفعل الانساني مهما كان نوعه لابد وأن يحمل قيمة معينة، لأننا لا نستطيع أن نفهم القيم إلا من خلال هذا المنظور. فمن موقف د. زكي نجيب من علمي الأخلاق والقيم، يبدو مدى ارتباطه بمذهب الوضعية المنطقية التي تعتمد أساساً في تصنيف العلوم على مبدأ التحقق الذي لا يصلح فعلاً للكلام عن عالم القيم. ونرى د. زكي نجيب يكمل سيره في نفس الخط فيقول إن القيم هي تعبير عن المشاعر، وهذه المشاعر ليست موضوعاً للمعرفة بأي حال من الأحوال، ويستشهد على ذلك بما أورده برتراند رسل في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية»، من أن أساس كل علم هو التجربة أو الحس «فليست القيمة - أخلاقية كانت أو جمالية - جزءاً من المعرفة الانسانية»[٩٦] ويوضح هذه النقطة بقوله: «إن عبارة «س خير» - منطقياً - دالة على علاقة، لا على وصف شيد بصفة ما، إذ تحليلها هو: «هنالك علاقة بيني وبين س»، وهذه العلاقة هي علاقة القبول والرضى»[٩٧].

ونحن مع الدكتور بأن القضية الأخلاقية هي قضية دالة على علاقة بين الشيء وبين الذات ولكن هذا لا يعني أنها مستعصية على المعرفة ولا يمكن قياسها. فالدكتور يؤكد على أن التحدث عن عالم القيم هو تحدث عن أحوالنا النفسية الداخلية - وهو موقف اتخذه أغلب

٩٦- المرجع السابق، ص ١٢٣.
٩٧- المرجع السابق، ص ١٢٤.
وانظر كذلك كتاب: د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١١٢.

الوضعيين المنطقيين الغربيين[٩٨] - دون أن يكون لها أي مدلول خارجي يمكن الاشارة إليه، أي أن صفة الجمال والخير لاتزيد على الشيء عنصراً جديداً.

ويستطرد أستاذنا فيقول:

«إن المناقشة العقلية مستحيلة في مثل هذه الحالة لأن المتكلم لايقرر شيئاً أو يصف شيئاً، بحيث نستطيع أن نراجعه في تقريره أو وصفه بالرجوع إلى الشيء الخارجي نفسه لنرى هل قرر الحق ووصف الواقع أو لم يفعل، بل المتكلم هنا «يعبر» عن ذات نفسه، أو قل إنه «ينفعل» انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا في «كلمة» يقولها مثل «خير» أو كلمة «جميل»، وبالطبع لاسبيل إلي مناقشة المنفعل في انفعاله»[٩٩] وهو يستشهد علي قوله هذا بكلام الأستاذين «أوجون» و«ريتشاردز» في كتابهما القيّم «معني المعنى».

وهو يستطرد فيقول تأكيداً لرأيه هذا «قد تكون الكلمة أو العبارة لها القدرة على اثارة الانفعال دون أن يكون لها في ذاتها معنى خارجي تشير اليه برموزها المنطوقة أو المكتوبة»[١٠٠]، ولكن هذا الانفعال الذي تثيره الكلمة أو العبارة ليس من فراغ، إذ لابد أن يكون هناك موقف مامشترك مما يثير عند الناس مشاعر متشابهة، إذن ليس من الضروري

٩٨- انظر كذلك نفس الكتاب: الأخلاق والجمال، ص ٣٠.
٩٩- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، ص ١٢٦.
١٠٠- نفس المرجع، ص ١٢٨.

أن تعبر الكلمة عن شيء ما حسي موجود أمامي الآن لكي يكون لها معنى، فالمعني لايتعلق فقط بما هو موجود حسي، فهناك وجود غير حس، ومثال على ذلك الأفكار، فهل نستطيع أن ننفي وجودها لمجرد أن ليس لها امتداد حسي خارجي الآن وأمامي، وبالتالي لا تستحق البحث والدراسة؟. وهل لهذه الأفكار قوانين تحكمها أم لا، هل لها تاريخ من الممكن دراسته؟ هل تتغير وتتجدد؟ هل تتأثر وتؤثر في الحياة المادية المحسوسة؟ فما بالك بالقيم التي نسقطها على الأحداث كما يقول د. زكي نجيب، هل هي خالية من أي مدلول مادي؟ وهل هي قالب فكري محض أو مجرد تعبير عن انفعال أو شعور ليس له أي مدلول؟ وهل القيمة فعلاً ذاتية بمعنى أن الانسان يسقطها على الأشياء. وحتى إن كانت كذلك، فهل هذا يمنعها من أن تكون مجالاً للمعرفة؟ وما هي المعرفة في حد ذاتها؟ أليست المعرفة علاقة بين ذات وموضوع؟ وصفوة القول إن د. زكي نجيب يستكمل نفس الاتجاه الذي اتخذته الوضعية المنطقية وبنفس المنهجية[١٠١] فهو يؤكد على النظرية الانفعالية في عالم القيم فيقول «والنظرية الانفعالية التي نقدمها لك الآن، وندافع عنها، تسوي بين الخير والجمال في أن كليهما يعتمد على الذات المدركة، لا على صفة في الشيء المدرك»[١٠٢]. وهو يؤكد ذلك بقوله «إن كلمة «جميل» ومايدور

١٠١- انظر نفس الكتاب، فصل الأخلاق والجمال.

١٠٢- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، ص ١٣٠.

مدارها من كلمات، لاتشير إلي شيء قائم في عالم الأشياء الخارجية، بل تشير إلي حالة نفسية يحسها قائلها. . وإذن فكلمة «جميل» دالة على حالة ذاتية عند فرد معين»[١٠٣].

يتضح لنا مما سبق أن د. زكي نجيب يريد أن يفهم العالم دون وجود الانسان وكأن وجوده زائد عن الحاجة فهو يرى أن العالم الطبيعي على حقيقته خال من الانسان وأن أي شيء متعلق به وبأفكاره وقيمه خصوصاً، هو مما لا يمكن التحدث عنه حديثاً علمياً له معنى لأنه لايمكن الاشارة إليه في العالم الخارجي. فالألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو أخلاقية لا هي تشبه أسماء الأعلام ولا الأسماء الكلية ولا الكلمات المنطقية بل هي من نوع رابع ليس له مدلول خارج الانسان ذاته وهو يؤكد كلامه هذا في قوله «ونحن نزعم لك الآن أن جملة «ق حق» يمكن تحويلها إلى «ق» مسقطين كلمة «حق» ومع ذلك يظل الأصل والتحويل متساويين في المعنى، مما يدل علي أن الكلمة كانت في الأصل زائدة، ومن ثم فالبحث عن طبيعتها هو بحث في الهواء كما يقولون»[١٠٤] وهو يستشهد علي كلامه بقول آير في كتابه «اللغة، الحق والمنطق»:

«كلا، ليست الأخلاق ومبادؤها من قبيل المعرفة العلمية بنوعيها الرياضي والطبيعي، فهذه المعرفة لا تصاغ على صورة «أوامر» كما هي

١٠٣- د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ١٠٨.
١٠٤- نفس المرجع، ص ٢٥٢.

الحال في أوامر الأخلاق، وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم، كانت النتيجة الحتمية لذلك زوال الأخلاق نفسها، . . . مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية، أي أن تضع للناس ما «ينبغي» أن يكون، لا أن تكتفي بمجرد وصف ما هو كائن - لكنها إن رسمت لنا ما «ينبغي» أن يكون فقد خرجت عن نطاق العلم الموضوعي ودخلت في نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذي يعبر به الانسان عن رغباته وآماله، وفي ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون في اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه»(١٠٥) وهو يستمر في طرح مايقوله آير عن الأخلاق فيقول: «إذا اختلف اثنان في حكم خلقي أو جمالي فلا سبيل إلى الرجوع الى مقياس خارجي لنفصل به: أيهما مصيب وأيهما مخطيء؟ ذلك أن لاصواب ولا خطأ فيما تقوله لتعبر به عن ذات نفسك، وإنما يكون الصواب أو الخطأ حين تتعرض لوصف شيء خارجي، فيجيء هذا الوصف مطابقاً للواقع أو غير مطابق»(١٠٦).

إننا لو قلنا أن الحكم الأخلاقي والجمالي يعبران عن ذات الانسان أليس لهذا التعبير مقياس أو معايير يخضع لها الناس في الظروف المعينة في الزمن المعين.

إن د. زكي نجيب محمود يرى كما قلنا سابقاً أن كثيراً من الفلسفات

١٠٥- المرجع السابق، ٣٦٢.

١٠٦- د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨١م، ص ١٥٩.

القديمة أو التقليدية قائم على أساس خطأ في فهمنا لمنطق لغتنا، فقد ابتدأت من اللغة وانتقلت بعدها إلى الوجود الخارجي وليس العكس. فكأنه يريد القول بأن هناك لغة أولى لم تعتمد على العالم الخارجي، أي أنها معزولة عن الواقع فهي لغة قبلية. وكل هذا بسبب اختلاف آراء الناس حول معنى الجمال والخير، وهو يرى «أن اختلاف الآراء يظهر بعد ذلك في تحديد الجانب الادراكي من معنى الجمال»[١٠٧]. ولكننا نرى أن هذا الجانب الادراكي ليس ذاتياً بحتاً، بل هو يعتمد على جوانب موضوعية في الأشياء ذاتها، وهذه الجوانب يمكن تحديدها ووضع معايير ومقاييس لتقييمها ولكن لا يعني هذا أن هذه المعايير مطلقة أو خارج التجربة بل هي نسبية وتخضع لظروف كثيرة وتتغير بتغير هذه الظروف. بيد أن هذه النسبية ليست مبرراً لعدم اعتبارها معرفة صحيحة تستحق الدراسة والبحث، لأنها ليست نسبية ذاتية بحتة بل هي نسبية فيها من الموضوعية قسط وافر. وتأكيداً على هذه النظرة الذاتية للقيم الجمالية يقول د. زكي نجيب: «إنك مهما حللت المدلول الموضوعي للكلمة «جمال» وجدته في النهاية يرتد الى أمر ذاتي عند الانسان المدرك»[١٠٨] وهو يستشهد علي كلامه هذا بما أورده آير في كتابه «اللغة والصدق والمنطق»: language, Truth and Logic «رأينا هو أن العالم لا خير فيه ولا جمال»[١٠٩] «لذلك

١٠٧- د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١٠٩.

١٠٨- المرجع السابق، ص ١١١.

١٠٩- المرجع السابق، ص ١٣٦.

يقال عن الكلمات الدالة على قيم إنها نسبية في مدلولاتها»[١١٠].

ويستكمل د. زكي نجيب تحليله لمشكلة القيم بنفس منهجية الوضعيين المنطقيين فيقول: «لا مكان في العلم لقضية تشتمل عبارتها على لفظة دالة علي «قيمة» من القيم الأخلاقية أو القيم الجمالية، مهما بلغت أمية هذه القيم في حياة الانسان، ولنذكر أن العلم ليس هو وحده الأمر الهام في حياة الانسان، بل هنالك فنون ومايشبه الفنون مما يتصل بحالات الوجدان، فإذا قلنا عن القضايا الدالة على «قيم» إنها تخرج عن مجال العلم، فلسنا بذلك نحط من قدرها، ولكننا نخرجها من مجال ليس هو مجالها، إذ كيف يتاح للمشاهدة والتجربة الحسية أن تتحقق من العبارات الدالة على «الخير» وعلى «الجميل»».

إن ما فعله د. زكي نجيب هنا هو أنه أراد أن يرد بعض الاعتبار للقيم لأنه لا يمكن أن ينكرها هكذا وبدون مبرر واضح. «فكأنه عندما خرج من باب أحكام القيم، عاد فتسلل من النافذة»[١١١] فأصبح وصفها غير محدد، إذ أخرجها من مجال العلم وأدخلها في مجال الوجدان على أساس أن هذا المجال هو مجال ذاتي بحت لاتوجد به أي معايير موضوعية. وهو يحاول أن يعطي مبرراً لأهمية هذه القيم على صعيد الواقع. ومع ذلك فهو يرى أنه لاتناقض بين أن تكون هذه القيم لا علمية ولا تجريبية ولا تخضع لقوانين المعرفة الصحيحة وبين أن يكون

١١٠- المرجع السابق، ص ١١٢.

١١١- د. صلاح قنصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، ص ٢٢.

لها دورها في عالم الواقع، غير أنه لم يقدم أي مبرر عقلي أو حتى منطقي لهذا التناقض. بل هو يقول إنه لا تناقض هناك فقد أعطى القيم دوراً أساسياً في كتابه «فلسفة وفن» ١٩٦٣م، على اعتبار أنها تقود الانسان وتسيره ولا يُفهم الانسان إلا من خلال القيم التي يؤمن بها، وهو يقسم القيم إلى ثلاثة مستويات هي الادراك والوجدان والسلوك وهنا، يتفق مع «ماكنزي» الذي يعتبر فيلسوفاً مثالياً. وهذا التعارض في المواقف من وضعية في العلم إلى مثالية في الأخلاق ناتج عن قصور المذهب الوضعي المنطقي عن استيعاب جميع قضايا الانسان واتخاذ قرار ازاءها.

يقول د. زكي نجيب «إننا نريد أن يطمئن الناس على قيمهم التي يعتزون بها، فلسنا نلغيها، وإنما نضعها موضعها الصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونزود عنه»[١١٢].

صحيح أن القيم تتصف بالذاتية بمعنى أن الانسان هو الذي يسقطها على الواقع ولكن هناك أساساً موضوعياً يعتمد عليه الانسان أثناء اسقاطاته الأخلاقية والجمالية.

ومن أهم الموضوعات الأخلاقية التي ناقشها د. زكي نجيب هي مشكلة الحرية إذ كانت موضوع رسالة الدكتوراه التي كان عنوانها

١١٢- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، ص ١٣٢.

«الجبر الذاتي» وقد ترجمها بعد ذلك د. إمام عبدالفتاح إمام إلى اللغة العربية.

وكان د. زكي نجيب مهتماً بمشكلة الحرية ومن رأيه «أن الانسان حتى في ارادته الحرة مقيد، بنفسه أي بجسمه كما هو مقيد بعوامل أخرى تشكل له الاطار العامل الذي يتحرك (حراً) وبين حدوده، ولكنه داخل تلك الحدود نفسها، إذا ما فعل أو قال قولاً - في مستطاعه دائماً أن يبدع ما هو جديد غير مسبوق إليه»[١١٣].

«إن حرية الانسان كما تصورتها، هي حرية من الظروف الخارجية - بما فيها العوامل التي شكلت حياته الماضية. فهذه الظروف والعوامل كلها هي بمثابة علة ضرورية للفعل الذي يؤديه الانسان الحر أو القول الذي يصدر عنه معبراً عن نفسه، لكنها علة وإن كانت «ضرورية» لحدوث مايحدث أو أن يقول مايقوله، إذ لابد أن يضاف إليها جانب آخر من طبيعة الانسان نفسه، وهو ارادته الحرة»[١١٤]. وهو يريد أن يقول إن الانسان حر في حدود امكانياته الذاتية والظروف الخارجية، أي لا وجود لحرية مطلقة لا حدود لها، كما أن الانسان ليس مقيداً بقوانين محددة صارمة كالظواهر الطبيعية، فهناك دائماً ارادة حرة تختار بين البدائل المطروحة مسبقاً. «وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول إن الانسان مسئول عن أفعاله الارادية. لأن الأفعال الارادية

١١٣- د. زكي نجيب محمود، قصة عقل، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٣م، ص ٤٨.
١١٤- المرجع السابق، ص ٤٩.

ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم في طبيعة تكوين الفاعل نفسه»(١١٥) فالاهتمام بمشكلة حرية الارادة - كما يقول د. إمام عبدالفتاح إمام - هي مشكلة ميتافيزيقية أصلاً.

خامساً - موقفه من التاريخ

نلاحظ أن د. زكي نجيب في هذه المرحلة الفكرية قد تجاهل تماماً التطرق إلي التاريخ سواء بوصفه بعداً في العملية المعرفية بوجه عام، تلك العملية التي لها علاقة بالموضوعات التي طرحها من منطق وعلم وميتافيزيقا وأخلاق، أو بوصفه موضوعاً مستقلاً للبحث والدراسة. ومع ذلك فقد تكلم كلاماً مقتضباً عن التاريخ، فهو يرى أن التاريخ يعتمد على الرواه وبالتالي فإن صدق الحادثة المروية يقل شيئاً فشيئاً على أساس «مبدأ الاتصال»، إذا كان الراوي الأول للحادثة، صدقه ٣/٤ وكان كذلك صدق الراوي الثاني ٣/٤، فإن الراوي الثاني صدقه بالنسبة للحادثة الأصلية هو ٣/٤ x ٣/٤ = ٩/١٦ بمعنى أن صدقه يقل شيئاً فشيئاً على ألسنة الرواه.

أما بالنسبة لتكرار الأحداث التاريخية فيرى أنها تخضع لحساب الاحتمالات، فهو يفسر الصدق التاريخي تفسيراً احتمالياً، إذ يتبنى نظرية بيرتوي في الأعداد الكبيرة وهي أنه كلما زاد عدد مرات

١١٥- د. زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ص ١٧.

الحدوث زادت يقينية الاحتمال ومثال على ذلك أن احتمال ظهور رقم ٦ في حجر النرد هو ١/ ٦ مرة كل ٦ رميات ولكن واقعياً ممكن أن أرمي حجر النرد ٦ مرات ولا يظهر رقم ٦ بتاتاً ولكن كلما زاد عدد الرميات زاد ظهور رقم ٦ إلى أن يصل الي ٦/ ١ مرة وبالتالي فإن الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية تخضع هي الأخرى لهذا النوع من الحساب. وكما نرى فهذه الطريقة لا تعتمد علي تحليل العناصر الاجتماعية أو الاقتصادية أو الحضارية بشكل عام التي تكون الحدث التاريخي بل تتوقف علي العملية الحسابية البحتة التي تؤسسها. وخلاصة هذا المنهج أن ما يقع في العلوم الاجتماعية أو ما يقع في التاريخ عبارة عن مصادفة، وهذه المصادفة هي الحالة التي يكون فيها (أ) لا هي تقتضي بالضرورة وجود صفة (ب) ولا هي تستبعدها بالضرورة - وبعبارة أخرى إن وجود (أ) مع (ب) في مثل هذه الحالة يكون مصادفة.

وإذا ما تركنا جانباً مثل هذه الأفكار التي تتعلق بصدق الحدث التاريخي، فإننا نجد لأستاذنا بعض الآراء التي تتعلق بتاريخية الوعي بوصفه عملية ارتباط بين لحظات زمانية مختلفة ارتباطاً يكوّن عادة التداعي: «إن الجانب المهم من صفة «الوعي» التي تميز الحي من الجامد أولا، ثم تميز الانسان من سائر درجات الأحياء ثانياً، هو احتفاظ الكائن بما قد وعاه في لحظة ماضية، وربطه بغيره من حالات الوعي الأخرى، بحيث يكون من الطرفين «عادة» تجعل أحد الطرفين وحده

كفيلاً أن يستحضر الطرف الآخر في مجرى الشعور، ومن مجموعة هذه العادات تتألف «الخبرة»[١١٦].

هنا تكلم أستاذنا عن الخبرة أو «تكوّن المعرفة» وأعطاها بعداً زمنياً خلال التاريخ، ولو أنه لم يفصّل كثيراً هذا البعد ولم يعطه الوزن الذي يستحقه في تكوين المعرفة، التي تقوم في أساسها على هذا البعد التاريخي نفسه الذي تتفاعل فيه الذات مع الموضوع لتكوين علاقة معرفية عملية تساعد في تطوير الانسان من خلال فهمه للموضوع، ومن ثم تغييره وتطويره بما يتلاءم وحاجته الذاتية أو الجماعية.

ولكننا نجد في المرحلة الفكرية التالية لزكي نجيب محمود أنه ينكب كلياً على دراسة التراث الاسلامي في جميع جوانبه ولا نستطيع أن نجد أي ارهاص أو بداية واضحة لهذا الاهتمام عند دراسته للفكر الغربي، وكأن العملية أتت مفاجئة وغير متوقعة. إن سبب هذا الاهتمام فيما يرجح هو مايفرضه الواقع على مفكر مثل د. زكي نجيب محمود، بكل ضروراته وتقاليده وتراثه وضغوطه، بجانب احساسه خصوصاً بعد نكسة ١٩٦٧م، بانهيار الهوية الجماعية والقومية وضرورة اعادة الانتماء للتراث الماضي للبحث فيه عن أسباب الخلل في هذه الهوية مما أدي إلى الهزيمة المأساوية.

١١٦- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٨٠م، ص ٢٧١.

- تعقيب

لقد كان د. زكي نجيب محمود في أول مراحله الفكرية متحمساً في دعوته للفكر الوضعي المنطقي كمنهاج أو كنموذج للتفكير السليم ليتحرر العَقل العربي من كل ما هو دجماطيقي، وحتى تتجاوب الفلسفة مع عصرها، عن طريق تفسير كل ما يقع تحت الحس تفسيراً علمياً والاكتفاء بذلك. فكان على الفلسفة: أولاً - أن تترك العلوم لأصحابها، فلا يجوز للفيلسوف باعتباره كذلك أن ينافس العالم في علمه. ثانياً - أن تنفض الفلسفة يديها من كل المباحث الميتافيزيقية. ثالثاً - أن يقتصر أمر الفلسفة على التحليل اللغوي وحده، لأن مهمة الفيلسوف المعاصر هي توضيح العبارات العلمية.

هذا التحديد لمهمة الفلسفة قد جاء نتيجة لتراث فكري قوامه الصراع والتنافس الذي يحدث بين الفلسفة والعلم في الغرب، على أساس أن العلم وصل إلى قمة تطوره، الأمر الذي يحتم تحديد مفاهيم كل من الفلسفة والعلم تحديداً دقيقاً. وهذا كما يبدو وضع مختلف كل الاختلاف عن مجتمعاتنا العربية، ولذلك فإن تبني الوضعية المنطقية الغربية على علاتها وبما تحتوي عليه أصلاً من مفارقات، ومحاولة تطبيقها في مجتمع لم يزل حظه من العلم ضئيلاً، ومخزونه الثقافي يقوم على تراث فكري يعتمد علي العقيدة، نقول إن هذا التبني لن يؤتي أي نتيجة مرجوه. ولذلك فإن د. زكي نجيب عندما

تبنى الوضعية المنطقية في تلك الحقبة من الزمن، لم يصل إلى ما كان يصبو اليه، إذ أن دعوته لم تلق ذلك القبول لا على المستوي الشعبي ولا حتى على مستوي المثقفين، كما أن مباديءها لم تجد لها أي مكان في سلم القيم الاجتماعية والفكرية بشكل عام، بسبب تجاهلها أساساً لتفسير البناء الاجتماعي ومدى ارتباطه بالقيم الدينية والأخلاقية والاقتصادية السائدة. ولذلك لم يستطع الفكر الوضعي المنطقي أن يتخلل هذا النظام الحضاري السائد. فأتت الوضعية المنطقية لتقفز فوق كل هذا، فتجاهلها الناس.

إن المنطق الذي تبناه د. زكي نجـــيب وهو المنطق الذي أراد له الفلاسفة الوضعيون المنطقيون أن يكون مهمة الفلسفة، هو منطق سكوني رمزي، ولذلك من الصعب بل من المستحيل تطبيق هذا المنطق على الواقع المتغير، فهذا الواقع لا يمكن تفسيره إلا من خلال منطق يفهم هذا التغيير ويحلله ويصوغ قوانينه على أساس جدلي ديالكتيكي لذلك عجزت الوضعية المنطقية عن تفسير الظاهرة الاجتماعية في سياقها التاريخي فتجاهل الوضعيون المنطقيون هذا الجانب من فلسفتهم وحتى من حاول القيام بالتفسير أتت محاولاته مبتورة غير متكاملة.

ولقد أحس أستاذنا بهذا النقص وبأن هناك جزءاً مهماً من حياتنا المعاشة قد تم التغاضي عنه فأراد أن يتلافاه بأن انكب على دراسة

التراث وتحليله، ولكن أستاذنا مر بمرحلة انتقالية هي بين بين. حاول فيها أن يكون أقل تطرفاً وحدّة في آرائه الغربية ولذلك نراه يقول مثلاً: «إنني لن أمل من التأكد بأن حديثي - فيما يختص التجريبية العلمية - مقصور على ميادين «العلوم» وحدها»[١١٧]. وهنا طبعاً تحول من الموقف عن بداياته الأولى عندما كان يتحدث عن المنهج العلمي التجريبي إذ كان يدعو لتطبيقه علي كل مجالات الفكر الانساني، وإلا لماذا وعلى أي أساس حذف الميتافيزيقا من مجال المعرفة السليمة؟

والأخطر والأهم من ذلك هو تفسيره بعد ذلك لموقفه من الميتافيزيقا فهو يقول مثلاً: «إنني فرقت بين نوعين من الميتافيزيقا، لأرفض منها نوعاً وأبقي على آخر، فإذا كنت تصرف حديثك عما وراء «الأشياء» من خافيات عن الحواس، فذلك ماقد يورطك فيما ليس له معنى، أما إذا صرفت الحديث الى ماوراء تركيبة لفظية معينة لتكشف عما استتر وراءها من فروض مضمرة، فذلك مقبول ومشروع بل وضروري للفكر إذا أراد أن يتعمق فهمه للعلم وقضاياه»[١١٨]. فموقف د. زكي نجيب من تحليل اللغة، لمعرفة تركيبها اللفظي، على أنها ميتافيزيقا، موقف جديد، ويختلف عن موقفه الأول الذي جعل من تحليل اللغة عملية علمية صرفه تعتمد على المنطق الرمزي الصارم، وبالتالي يتضح مدى تحول نظرته الى اللغة.

١١٧- د. زكي نجيب محمود، قصة عقل، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٣م، ص ١٠٨.
١١٨- نفس المرجع، ص ١١٠.

ويبدو هذا الموقف أكثر وضوحاً في قوله: «جاءت دعوتي... إلى الأخذ الصارم بالنظرة العلمية التجريبية.. مفرقاً في حياة الانسان بين مجالين: مجال التفكير العلمي بكل تفريعاته، ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها، فما يصلح لذلك لا يصلح لهذا، فلكل منهما مواقف ولكل منهما معايير للرفض أو القبول»[119]. ويبدو أنه قد فَصَلَ هنا فصلاً حاداً بين جانبين من جوانب الفكر الانساني هما الجانب العلمي والجانب الوجداني وأن لكل معاييره. إذا افترضنا صحة هذا الفصل علي المستوى الفكري، فإننا مضطرون على المستوى الواقعي للاعتراف بوجود علاقة مابينهما على الأقل من حيث مايوحدهما هو ذاتية الانسان، فهو الذي يفكر كما أنه هو الذي يشعر، فلابد أن تكون هناك علاقة تبادلية بين المجالين بمعنى أن هناك علاقة تأثر وتأثير إذ لابد أن فهم الانسان للعالم ولما يجري من حوله يؤكد معتقداته ونظرته للكون وموقفه من هذا الكون، كما أن هذه الأخيرة تؤثر على الأولى، وبهذا لايمكننا أن نفصل هذا الفصل الحاد بين الجانبين. إذ سنخلق هنا شخصية انسانية مزدوجة بل وممزقة بين مايراه بالحواس بمعناها الواسع وبين معتقداته ومشاعره التي يريد د. زكي ألا نخضعها لأي تفسير علمي أو لأي قياس معرفي.

١١٩- نفس المرجع، ص ٧٥.

الفصل الثالث:

اكتشاف الثقافة العربية

مقدمة

أولاً – مفهوم التراث ومقوماته

أ- التراث عقل ونقل

ب- التراث مجموعة قيم

ثانياً – منهجية دراسة التراث

أ- منهجية تطور العقل الاسلامي

ب- المفهوم التراثي للغة

ثالثاً – الغاية من تجديد التراث – الأصالة والمعاصرة

أ- ما هو الأصلي وما هو المعاصر؟

ب- منهجية التوفيق بين الأصل والعصر.

تعقيب

مقدمة

إن العقيدة الاسلامية تشكل المحور الأساسي لمجتمعاتنا العربية، وهذه العقيدة قائمة على فهم متكامل للحياة والكون والمجتمع، ومحاولة هدم أي جزء من هذه الأجزاء يزعزع تكوينها كله. وبسبب هذا التماسك في مبادئها الاجتماعية والكونية، ظهرت مذاهب وفرق حاولت تفسير وتأويل بعض ثوابت هذه العقيدة ومتغيراتها الأمر الذي جعل الصراع يحتدم بينها، فبلغ بعضها حداً بعيداً من التطرف، الأمر الذي نتجت عنه في بعض الأحيان حروب وتصفيات جسدية جماعية. وكان الصراع يحتدم في أوقات متفاوتة بين العقيدة الايمانية وبين العقلانية بشتى صورها، الوافدة منها أو التي يفرضها الواقع نفسه، نتيجة لاحتكاك العقيدة الاسلامية بثقافات عريقة مخالفة لها. ويشكل تاريخ هذا الصراع القسط الأكبر من تراثنا، ولو أنه كان يخفي وراءه في أغلب الأحيان ما يخفي من ألوان الصراع السياسي والاقتصادي والاجتماعي. إن التغير الكبير الذي حدث للمجتمع الإسلامي الأول عندما انفتح على العالم، من ناحية تكوينه الاجتماعي الاقتصادي، أصبح يفرض شروطه، مما يجعل الصراع يتزايد بين المحافظين أو التقليديين الذين يصرون على انتهاج طريق السلف من جانب وبين من يضعون تفسيرات وقيماً جديدة بل وتغيير الوضع كله لصالحهم من جانب آخر.

وبقيت الثوابت الأساسية لهذا الصراع كما هي في عصرنا الراهن، سواء من ناحية أطرافه أو أسبابه وأهدافه، وكل ماهنالك من فارق أنه إذا كانت العقلانية العربية - الاسلامية الأصلية قد قويت بفعل العقلانية الحديثة الوافدة، فقد قويت كذلك السلفية الاسلامية المحافظة كرد فعل طبيعي لهذا الأمر، بالاضافة إلى أنها تعمل على أرض ممهدة - تاريخياً وجغرافياً - لأن تؤتي ثمارها بسهولة.

إن المثقفين يشعرون بهذه الأزمة الحضارية التي يعانيها مجتمعنا العربي، وهم يحاولون أن يضعوا أيديهم على أسباب الوضع المشين من التخلف الذي يرزح مجتمعنا تحت وطأته. فمجتمعنا ذو طبيعة تاريخية مرتبطة بالعقيدة، في الظاهر على الأقل، وهي العامل الأساسي في تكوين البنى الاجتماعية والثقافية. وجميع المفكرين والمحللين لوضعنا العربي، يجدون أنفسهم مضطرين لأن يتخذوا موقفاً من هذا التراث المستمر بصورة من الصور. فالنظرة للتراث تنقسم من حيث كونه منهجاً للحياة ضمن توجهين أساسيين، يرى التوجه الأول أن التجربة التاريخية الماضية ترتكز عليها حياة الحاضر وبالضرورة المستقبل، فتكون الحياة بحسب هذا التوجه دورة تبدأ بما كان وتنتهي بما كان أيضاً، وهي النظرة السلفية للتاريخ والتي يمثلها رجال الدين بشكل عام، فهي تعتبر أن حياة الانسان محكومة بقوى علوية وضعت لها شروط وجودها ومن ثم استمرارها.[1] ولذلك فإن

١- انظر كتاب: طيب تيريني، من التراث الى الثورة، فصل السلفوية، ص ١٢٣ - ٢٠٨.
كذلك انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط ٤، ١٩٨٥م، ص ١٢.

الأحكام حول جديد الحياة تستمد من ذلك المنهج الذي استكمل احكامه، ولم يعد هناك جديد على صعيد الأحكام الأساسية والشرعية، معتمدة في ذلك على أن السلف الصالح لم يترك شيئاً للخلف كي يبحثوه، فهم قد أخذوا النصوص الدينية بشكلها الحرفي ولم يحاولوا تفسيرها بما يتلاءم والعصر[٢].

تقود هذه النظرة السلفية إلى نظرة جامدة للتاريخ، فتسقط دور الزمن من حياة البشر وكأن النموذج الأمثل للبشرية جمعاء هو المدينة الاسلامية الأولي التي يجب ألا يطرأ عليها أي تغيير على مدى العصور والأزمنة. وإذا سَّلمنا بأن العالم كله يتغير، فماذا يكون وضع هذه المدينة المثلى، إذا انقطعت عن أي اتصال بما حولها؟ إن أي مطلّع على التاريخ يدرك أن ما حدث في الواقع هو أن المدينة أو الدولة الأولي قد تغيرت، وأن ماحدث في تاريخ الدولة الاسلامية كان تطوراً طبيعياً، يحدث لأي مجتمع انساني يجابه الظروف والعوامل التي مرت بها الدولة الأولى. والذي حدث بالفعل إن الدولة الاسلامية تطورت إلي أن وصلنا إلي عصرنا الحاضر، فما صمد من التراث قد صمد وما تغير قد تغير، وما اندثر قد اندثر. فأي اعادة للتاريخ مرة أخرى، على فرض أنه من الممكن أن يعاد هذا النموذج الأمثل بشروطه كما هي، لابد أن يطرأ عليه التغير مرة أخرى كما حدث له في المرة الأولى. وبعض أصحاب هذه النظرة السلفية مثل

٢- انظر في ذلك كتاب: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص ١١ - ٥٣.

سيد قطب وشكري مصطفى صاحب كتاب «التوسمات»، وأبي الأعلى المودودي يرون وجوب اعادة هذه المدينة الأولى مراراً وتكراراً، وهذه كما يبدو نظرة لا يثبتها الواقع. ولو تحققت لكان فيهامن الخطورة على المجتمع العربي ما فيها، لأنها ترفض أي تغيير في أوضاع الانسان إلى الأفضل، بل أي تغيير كان وبأي صورة من الصور. وهذا يعني رفض كل جديد والدخول في صراع معه. أما البعض الآخر من السلفيين الذين هم أكثر اعتدالاً مثل الأفغاني ومحمد عبده واتباعهم من المعاصرين مثل خالد محمد خالد ومحمد عماره وطارق البشري وفهمي هويدي.. وغيرهم، فهم يدعون للأخذ «بالمسار العام» للتراث، ويسمحون بحدوث تغييرات كثيرة، ولكن من خلال هذا الاطار العام.

بجانب هذا التوجه السلفي الذي يتضمن توجهات مختلفة من تطرف إلى اعتدال، هناك اتجاه على النقيض من هذا الاتجاه الأول، وهو الرافض لكل هذا التاريخ والتراث، على أساس أنه تجربة مضت وانتهت، والدعوة الى التوجه للغرب بكل امكانياتنا إذا أردنا أن نتقدم. ومن أصحاب هذه الدعوة شبلي شميل واسماعيل مظهر وسلامة موسى ولويس عوض، وإن لم يكن لهذا الاتجاه الثقل الفكري خصوصاً في السنوات الأخيرة، لما فيه من تجاهل للواقع العربي الذي تُشكل - كما قلنا سابقاً - القيم التراثية الجزء الأكبر من تركيبته الاجتماعية.

هنالك اتجاه أساسي يقع موقعاً وسطاً بين الاتجاهين السابقين، وهو الذي يهتم بدراسة التراث دراسة تحليلية تاريخية نقدية، على اعتبار أنه كان له دور محدد قد أداه، ومن الممكن الاستفادة من تجاربه، عن طريق فهم قوانين حركته الداخلية والخارجية التي ساعدت على تطوره أو تدهوره، لمواجهة أزمتنا الحضارية، ولارتباط واقعنا بماضينا ارتباطاً عضوياً لايمكن فصله. وفي هذا الاتجاه الذي يهتم بالتراث بشكل عام اتجاهات متعددة، نتيجة لتعدد مناهج البحث. فهناك من يتبع منهجية المادية التاريخية مثل حسين مروه في كتابه «النزعات المادية في الفكر العربي الاسلامي»، ود. طيب تيزيني في كتابه «من التراث الى الثورة»، ومحمود أمين العالم، وعبدالله العروي وغيرهم. ومنهم من يعتمد المنهج الفينومينولوجي مثل أدونيس في كتابه «الثابت والمتحول»، ومنهم من يعتمد على الوضعية المنطقية مثل مفكرنا الدكتور زكي نجيب محمود.

والواقع أن موقف د. زكي نجيب محمود أقرب الى الموقف العلماني الليبرالي الذي ينظر للتراث نظرة تقع بين الانتقالية والتوفيقية. وقد رأينا في الفصل الثاني كيف أن اهتمامه ، في مرحلته الأولى، كان منصباً على الفكر الوضعي المنطقي البحت، وكيف أنه أعاد انتاج نفس المفارقات المنهجية التي وقع فيها مؤسسو هذا الفكر من الأوروبيين. ثم أخذ بعد ذلك في تحويل اهتمامه الى دراسة التراث الاسلامي بنفس المنهجية التي أفادها من دراسة الفلسفتين الوضعية

المنطقية والتحليلية. وكان هذا نتيجة للواقع العربي الذي جعل المفكرين العرب المسلمين يتجهون لدراسة التراث.

وأهم ما يميز مفكرنا في هذه المرحلة من تطوره الفكري أنه بقي مخلصاً لتعاليم الوضعية المنطقية، فكانت هذه «التوليفة» في فكره بين منهج وضعي منطقي وتحليلي وتراث عربي - اسلامي تاريخي. والواقع أن هذا الموقف لم يأت بصورة مفاجئة، بل كانت هناك مرحلة وسطى مر بها د. زكي نجيب محمود، نتيجة لاستشعاره باهمال الوضعية المنطقية لبعض جوانب الفكر الانساني، فأراد أن يبين أنه عندما نادى بتطبيق الفكر الوضعي المنطقي فإنه كان يعني العلم فقط بوصفه المجال الوحيد الذي يخضع لهذا النمط من التفكير: «منهجي الفلسفي وتطبيقه، إنما يقتصر فقط على مجال «العلم» (ومرة أخري أود لو أني أخذت أكرر كلمة «العلم» ألف مرة، العلم، العلم، العلم. . . إلى أن أبلغ الألف) أي أنه منهج لا يراد به، ويستحيل أن يراد به، الانطباق علي مجال الدين، أو على أي مجال آخر غير مجال «العلم» والعلم وحده»[٣]. وهو يكرر هذه في مواضع كثيرة من كتابه «قيم من التراث» مبيناًأن دراساته السابقة في الفكر الوضعي المنطقي كان يقصد بها العلم فقط ولكن عند الرجوع الى هذه الدراسات يتضح أنه أراد حذف كل ما لا يخضع لمعيار التفكير العلمي التجريبي نتيجة لاستخدامه هذا المنهج نفسه على وجه التحديد.

٣- د. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، القاهرة، دار الشروق، ط ١ ، ١٩٨٤م، ص ١٢١.

والمهم في هذا السياق أن هذا التبرير هو مدخله لدراسة التراث مع الاحتفاظ بتفكيره العلمي. ولقد قام بمحاولات جادة لدراسة التراث تحتاج الى تحليل ودراسة لتبيان نقاط القوة التي وردت فيها وتعزيزها، ومعالجة نقاط الضعف التي تضمنتها. وسنرى فيما يلي من صفحات الآراء المختلفة التي تكوّن موقف د. زكي نجيب من التراث ودوره أو مدى اسهامه في حلّ أزمتنا الحضارية. ولكي نحقق هذا الهدف يجب علينا أن نتوقف أولاً عند معنى التراث عنده، وماذا يقصد به، ثم نطرح بعد ذلك مشكلة المنهج الذي عالج به هذا التراث، كي نصل في نهاية الأمر الى الغاية المرجوة من دراسة التراث وهي تحقيق «الأصالة والمعاصرة».

وقبل البدء في هذه الدراسة يجب أولاً أن نفهم كيف حدد د. زكي أسباب أزمتنا الحضارية، التي على أساسها اتجه إلى التراث بوصفه مفتاح الحل فنحن نضرب مثلاً لمجرد التوضيح لا غير، فهو يقول في ذلك: «إن علل الضعف كثيرة، من بينها اثنتان بارزتان، احداهما مابين أفراد الناس من تفاوت في ممارسة الحقوق والواجبات، والأخري مجاوزة الواقع الي مايخلقه الناس عن ذلك الواقع من أوهام، فكأن من شأن الضعف الأول أن أهدرت كرامة البشر، وبالتالي غيض في أنفسهم معين الابتكار والخلق، وكان من شأن الضعف الثاني أن اهتزت صورة العالم الطبيعي في أعيننا، وبالتالي سدت المصادر الحقيقية التي تنشأ عنها العلوم، فاستعرنا من تاريخ

الفكر الانساني ثورتين: أولاهما من اخوان الصفا نعالج به العلة الأولى، وثانيتهما من وليم الأوكامي نعالج بها العلة الثانية»[٤]. فهو بهذا القول يرجع سبب ضعفنا الى علتين رئيسيتين الأولى: سياسية تتمثل في عدم المساواة بين أفراد الناس في الحقوق والواجبات، ونحن نتفق مع د. زكي في هذه النظرة، ولكننا نختلف معه في تحليل هذه الظاهرة، إذ أن هناك أسباباً تاريخية وظروفاً مادية - اقتصادية واجتماعية - وثقافية، هي التي أدت الى هذا الوضع المتأزم ولابد من حلها أولاً واقتلاع جذورها ووضع بدائل لما هو سائد لكي تنتفي حالة الظلم وهدر كرامة الانسان. فالتغيير لا يأتي عن طريق تغيير الأفكار فقط ولكن بايجاد صيغة فكرية علمية عملية لتغيير هذا الواقع.

أما العلة الثانية لتخلفنا - كما يرى د. زكي نجيب - فهي ثقافية تعبر عن نفسها في عدم الاكتفاء بالواقع واللجوء الى الأوهام لتفسير هذا الواقع. وما يمكن أن يقال هنا هو ماقد قيل عن العلة الأولى. ولكن د. زكي نجيب لم يحاول تتبع جذور هذا الوضع أو حتى الاشارة الى امكان وجود أسباب متغلغلة في هذا المجتمع.

فهو بعد أن عرض هاتين العلتين يقترح نمطين من التفكير الانساني كعلاج لهما، أولهما: من التراث الاسلامي وهي حكاية على لسان الحيوان (مثل حكايات كليلة ودمنة ولافونيتن وغيرها)، والتي أوردها

٤- د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، القاهرة، دار الشروق، ط ٣، ١٩٨٢م، ص ١٩٠.

اخوان الصفا عن ثورة الحيوان على الانسان[٥]. هي حقاً قصة جميلة ولمحة أدبية، ولكن يطرحها د. زكي كعلاج لوضعنا الحالي مع الاختلاف الكبير بين الوضعين. ففي قصة الحيوان كما طرحها اخوان الصفا نجد أن حالة الظلم كانت نتيجة للصدفة البحتة وهي نزول هؤلاء الناس في هذه الجزيرة لتعطل سفينتهم. ولذلك لا نستطيع أن نعتبر هذه القصة نموذجاً لما يقع حالياً في المجتمع العربي الاسلامي لما فيها من اختلاف على صعيد الواقع.

أما النمط الثاني الذي يقترحه د. زكي نجيب كحل، فهو منهج عقلي تحليلي مستمد من التراث الأوربي الوسيط والحديث، (على اعتبار أن رسل يزعم أنه قد استعاره وطبقه!). وهو «مقص» أوكام أو «نصله» الذي يريد أن يستبعد كل فكرة زائدة يثبت ألا ضرورة لافتراضها في تفسيرنا للعالم وظواهره. ونحن نقول ان القضاء على الخرافات والأوهام يحتاج الى كثير من المراحل والخطوات العملية المدروسة لتغيير هذا الواقع وليس عن طريق ايمان كل فرد بأنه يجب عليه ألا يفترض من الأسباب ما هو زائد عن الحاجة دون أي مجهود عملي محكم.

يتضح لنا من المثال السابق، أن د. زكي نجيب يستشعر المشاكل التي نعاني منها جميعاً، فينتقي مرة من التراث الاسلامي النماذج تلو

٥- وفحوى القصة: هو نزول مجموعة من البحارة في جزيرة نائية ذات خيرات طبيعية وفيرة، نتيجة لتعرضهم لأخطار البحر، فسيطروا على الحيوان واستغلوه لمنفعتهم الذاتية، فالتجأت الحيوانات الى ملك الجن ليفصل بينها وبين الانسان ليتحرر منه.

النماذج والتي ليس لها في كثير من الأحيان أي صلة بالواقع المعاش ليطرحها كرموز للحل ويختار مرة أخرى من التراث الغربي، دون أي محاولة منه لتحليل هذا الواقع ومعرفة عناصره، وبالتالي تلمس جذوره تدريجياً إلى أن يصل إلي أصوله، وايجاد حل يأتي من كل هذه العناصر بما فيها التراث نفسه. فما يهمنا من التراث هو ما استمر منه وامكانية تطويره ومعرفة عناصره وأساسياته.

أما د. زكي نجيب فقد اتبع منهجاً انتقائياً عند دراسة التراث، لأنه عندما تكلم عن الواقع لم يحاول البحث عن الجذور الأساسية لأسباب تخلفنا التي شخصها في كثير من الأحيان ولذلك كان دوره وصفياً أكثر منه تحليلياً، لافتقار الوضعية المنطقية لهذا المنهج التاريخي الواضح، فيصف د. زكي الواقع بقوله: «عندنا من البضاعة الفكرية ألف صنف وصنف! أقول إنها فاعلية هذا التوثب لالتقاط الشاردة والواردة؟ قل ماشئت، لكني أقول انها كالميازيب تصب ماءها دون أن تجد المجرى الأصيل الذي يوحد الماء في تيار، ليس في عقولنا الاطار القومي المعد لتشكيل المادة الواحدة في شكل يحمل الطابع العربي برغم اختلاف الأفراد، قل هذا نفسه في كل شيء. ليس لنا مناخ فكري نعيش فيه، فتنوعنا أفراداً وامتنعت روح الفريق»[٦]. إن هذه الفقرة تعني أننا في حالة تفكك فكري، إذ ترى لدينا الاتجاهات الفكرية المختلفة في صورها الأوروبية والاسلامية، وما ينقصها كما

٦- المرجع السابق، ص ١٢٧.

يرى أستاذنا هو وجود صيغة عربية لتشكل جميع هذه الاتجاهات فتخدم هدفاً واحداً وهو خلق حضارة عربية اسلامية معاصرة، في صيغة «أصالة ومعاصرة»، والتي ألح عليها دائماً وهي صيغة توفيقية لا تحل في الواقع شيئاً بل تبتسر هذا الواقع الحي وتقفز فوقه. فيقول: «هي لحظة عشتها مع الماضي، فإذا هذا الماضي منسكب في حاضري انسكاباً هدم حواجز الزمن بيني وبين السلف، وهكذا - في ظني - يتحقق الربط المنشود في ثقافتنا بين عصرية وتراث»(٧). ولكن مانطلبه أو نصبو إليه هو حضارة عملية بحيث يكون التراث أو جزء من التراث أكثر من كونه حالة شعورية أو وجدانية فحسب، يشعر بها الأفراد، بل يجب أن تكون ممارسة فعلية يقوم بها الأفراد بما يوائم الهدف المرجو.

١- مفهوم التراث ومقوماته

أ- التراث عقل ونقل

من الممكن النظر للتراث من عدة زوايا: إما بوصفه حياة ماضية لمجتمع ما بما تحتويه هذه الحياة من عناصر ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية، وإما بالنظر إليه من خلال عناصره الثقافية والفكرية فقط، وأخيراً يمكننا النظر اليه بوصفه عقيدة لا غير. ولكن هناك ملاحظة جديرة بالاعتبار، وهي الملاحظة التي ذكرها الدكتور فهمي جدعان

٧- المرجع السابق، ص ١٥٥.

في كتابه «نظرية التراث»[٨]، وهي أن أصول العقيدة (القرآن والسنة) تنتمي لدائرة المطلق والمقدس لا للتراث الذي هو كلام عنهما. وفي رأينا أن د. زكي نجيب محمود يرى التراث بوصفه مرة فكراً وثقافة ومرة بوصفه عقيدة فقط. وهو في هذه يراه قائماً على أساس النظرة الثنائية للوجود، فيقول في ذلك: «ونعود إلي الهيكل الصوري الذي أشرنا إليه في أول هذا المقال، زاعمين أنه بين قوائم الثقافة العربية الأصلية، فقدكان أهم ماذكرناه عندئذ مقابلة بين «المطلق» و«عالم الحوادث»، وما لم تكن وقفة المثقف العربي - مهما يكن ميدانه - وقفة تجمع بين هذين الطرفين، لا من حيث يكون «المطلق» استخلاصاً من عالم الحوادث الجزئية، بل من حيث هو موجود واجب الوجود يفرض نفسه على مجرى الأحداث فمثل ذلك المثقف يبتر الصلة بينه وبين «الأصالة» بالمعني الذي يرد «الأصالة» إلى الأصول الأولى»[٩].

من هنا يتضح لنا أن د. زكي يرى أن من أهم دعائم الثقافة العربية أو التراث العربي، «العقيدة» التي ترتكز على مفهوم المطلق الواجب الوجود المفروض ايماناً لا استنباطا. فالعقيدة إذن صلب تراثنا الاسلامي، بمعنى أن السمة الاساسية في الفكر العربي الاسلامي هي الإيمان بوجود عالم غيب وراء عالم الشهادة - على حد تعبيره - أي بوجود عالم آخر وراء هذا العالم الواقعي.

٨- د. فهمي جدعان، نظرية التراث، الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٥م.
٩- د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، القاهرة، دار الشروق، ط ٣، ١٩٨٢م، ص ٢٩.

وعلى نفس هذا الأساس العقائدي، تبنى د. زكي نجيب منهجين للمعرفة مثارين أصلاً في التراث، هما الالهام والعقل وهنا يبدأ النظر للتراث على أنه تراث فكري فيقول: «تكون الثقافة العربية الأصلية. بناء على هذا التحليل - قائمة على دعامتين: الالهام والعقل، بالأول ندرك ماينبغي، وبالتالي نحقق مانبغي»[١٠]. وعلى أساس هذه الثنائية في الوجود وما يتبعها من ثنائية في منهج المعرفة وباختلاف هذه النظرة المستمدة من التراث عما هو مطروح في حضارة العصر يرجع مرة أخرى د. زكي ليؤكد على العقيدة والايمان فيقول: «ماذا عسانا أن نضيف الي العلم من لدنا، لنصبح عرباً، بعد أن بتنا بالعلم معاصرين؟.... الجواب هذه المرة يكمن فيما وراء الواقع، فلئن كان الواقع المرئي، الذي هو مجال العلوم الطبيعية، مشتركاً بين الناس أجمعين، فإن ماوراء الواقع تختلف صورته باختلاف الأمم، بل انها لتختلف من الأمة الواحدة باختلاف الأفراد في أنصبتهم من الثقافة»[١١]. افترض د. زكي نجيب مسبقاً أننا قد بتنا بالعلم معاصرين وكأنها مسلمة، مع أن هذه المقولة تجانب الصواب، فنحن لم نصل بعد الى هذه المرحلة لكي نبحث عما يميزنا عن غيرنا وهي النظرة لما وراء الواقع - على فرض أن ما يميز كل أمة عن الأخرى هي هذه النظرة -، فقد قفز د. زكي نجيب قفزة فيها من الخطورة وعدم الواقعية

١٠- المرجع السابق، ص ١٢.

١١- المرجع السابق، ص ٨٧.

الشيء الكثير، ولذلك فهو قد تجاوز مقولة علاقتنا بالعلم، وبدأ يبحث في الماضي عما هو أصيل، ولذلك فقد اهتم بمنهج التفكير عند الاسلاف، وهو كما سيتضح بعد قليل يخضع كذلك للعقيدة. فكما قلنا سابقاً إن اهتمام د. زكي بالعلم وبمنهجيته التجزيئية التي ينظر بها للواقع كمجموعة من المسلمات دون تحليل للواقع الاجتماعي تحليلاً يعتمد على الظروف الموضوعية المكونة له، قد جعلته ينتقي انتقاء نماذج التراث بحيث تتلاءم شكلياً مع ما هو موجود حالياً وإن كانت لاتمثل بالضرورة ما هو معاش فعلاً. والدليل على ذلك هو تبني منهج السلف في التفكير، هنا ينظر د. زكي للتراث كتراث فكري، فيرى أن السلف يبدأون من المباديء المفروضة فرضاً مسبقاً وينزلون الى الجزئيات لفهمها على أساس هذه المباديء. يقول د. زكي نجيب: «والقيمة التي اخترتها لتكون مدار النظر، هي الطريقة الادراكية التي أزعم أنها كانت نهجاً مأثوراً عند آبائنا العرب والمسلمين، فطريقتهم في التفكير - فيما أزعم - لم تكن تصعد من الشواهد الجزئية، والأحداث الجارية الى المبدأ العام الذي يستقطبها، بل كانت تهبط من مبدأ يفرض نفسه عليهم فرضاً، ليستخرجوا منه مايستخرجون من قواعد الفكر والسلوك، على أن مصادر ذلك الالزام قد تتعدد، فإما أن يكون المبدأ المفروض ملزماً لكونه وحياً من السماء، أو الهاماً بفكرة، أو حدساً لها (بالمعنى الاصطلاحي لكلمة حدس، وهو أن يكون الادراك عياناً عقلياً مباشراً) أو أن يكون ملزماً لأنه تقليد راسخ،

أو عرف بين الناس تواترت به الأعوام»[١٢] وهو يقسم المناهج الموجودة في التراث الاسلامي ثلاثة أقسام:

فهناك أولاً الذين يبدأون بالفكرة العامة ثم ينزلون الى تفصيلاتها. وهو يستشهد في هذا الصدد بمسكويه وبحثه في الأخلاق وكيف أنه انطلق من منطلق عام، وهو طبيعة النفس الانسانية وجوهرها. ونفس الشيء يحدث عند البحث في الفن والأدب فهنا ايضاً يبدأ المفكر العربي بالفكرة العامة ثم ينزل إلى تفصيلاتها. ولكن يرى د. زكي أن هذا المنهج الذي يبتديء من أفكار أولية أو عامة يصلح لبحث في ميدان الأخلاق والفن ولكنه لا يصلح للبحث العلمي. ويستشهد في هذا الصدد بابن رشد الذي بدأ من الشريعة كأفكار أساسية ثم استخدم النظر العقلي (بوصفه منهجاً يونانياً) كما يحث عليه الاسلام، لينتهي بنتائج تطابق نتائج العقل عند البحث في الكون، ليثبت حقائق العقيدة، بمعنى أنه يطابق بينها وبين ماتوصل إليه اليونانيون عن طريق المنهج العقلي الصرف.

وهناك ثانياً منهج ينطلق من داخل الذات فيسقط ما بها على الواقع، ويستشهد بابن عربي الذي يبتديء من المشاعر الذاتية لكي يصوغها شعراً، ثم بعد ذلك يقوم برحلة عكسية، وهي تأويل شعره تأويلاً معنوياً أو صوفياً. فيقول د. زكي عن ديوان ابن عربي «ترجمان

١٢- د. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٤م، ص ٨.

الأشواق» إنه عندما كتبه كان يقصد به الغزل لفتاة كان يحبها اسمها «النظام»، وبعد ذلك رجع مرة أخرى لتأويل أشعاره تأويلاً صوفياً، وهو يستشهد بكلام ابن عربي نفسه «فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكن، وكل دار أندبها فدارها أعنى، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الايماء الى الواردات الالهية، والتنزلات الروحية والمناسبات العلوية، جرياً على طريقتنا المثلى....»[13]، فهذا المنهج الذاتي الذي استخدمه في أول الأمر، أتبعه بعد ذلك بمنهج يبدأ من الجزئيات لينتهي الى العموميات مع أنه يتصف كذلك بالذاتية بعد أن حول الواقع أو الجزئيات الى رموز، يقول د. زكي نجيب: «وفي هذه الانطلاقة الذهنية، من الجزئي الذي أمامنا، الى المطلق الذي ندركه بأذهاننا وإن لم ندركه بحواسنا، في هذه الانطلاقة من المحسوس الى المعقول، من عالم الشهادة الى عالم الغيب، من الطبيعة الى ما وراءها، يكمن جوهر الروح العربية فيما أرى»[14]، حتى في المنهج الذي يبدأ بالجزئيات لينتهي بالعموميات، نرى أنه في التراث الاسلامي ينتهي إلى عالم الغيب، وهي صفة مميزة له. فهو يحتذي بهذه النماذج الفكرية بوصفها أشكالاً من التفكير العقلي.

من الأمثلة السابقة نفهم أن د. زكي يرى منهج التفكير المنطقي والعلمي جزءاً من التراث الاسلامي. ولكنه في مواقع أخرى، يرى-

---

١٣- المرجع السابق، ص ٥٣.

١٤- د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، القاهرة، دار الشروق، ط ٦، ١٩٨٠م، ص ٢٧٨.

أن ما يجب أن نحتفظ به من التراث، هي القيم المطلقة بشكل عام والقيم الأخلاقية بشكل خاص. وهذا ماسنحاول توضيحه في الجزء الآتي.

ب - التراث مجموعة قيم:

على أساس المنهج التأويلي الذي يتبعه د. زكي نجيب من التراث، والناتج عن المنهج الوضعي الذي يتبعه في النظر للواقع المعاش، يستقي نماذجه وأمثلته لكي يحاول بعد ذلك أن يضفي عليها روح العصر، فتعطيها قيمة عملية تساعد على تخطي وضعنا المتخلف. من هذه الأمثلة قيمة العمل باعتباره - كما يرى د. زكي نجيب - من أهم عناصر التراث، وقد استند في قوله هذا على آيات القرآن الكريم، فهو يقول»: «كلما ذكرت آية يخاطب الله فيها المؤمنين أضاف الى ذلك «وعملوا الصالحات». فكأن الايمان لا يكون ايماناً كاملاً إلا إذا اقترن بالعمل الصالح، وصلاحية العمل إنما تكون بالنسبة إلى الهدف المنشود والى نوع الموقف الذي نواجهه»[١٥].

إذن مايميز تراثنا - كما يرى د. زكي نجيب - هو مجموعة القيم القادرة على رسم حياة مثلى، يكون فيها العمل والأمل، وهي منظومة من القيم لم تعرف بها أمة كما عرفنا، ومن ثم فهي التي يمكن أن تمدنا بالطابع الفريد الذي يحقق لنا الأصالة»[١٦]. يرى د. زكي أن

١٥- د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، القاهرة، دار الشروق، ط ٣، ١٩٨٢م، ص ٥٣.
١٦- المرجع السابق، ص ٨٩.

أهم مايميز تراثنا الاسلامي هو مجموعة القيم المنبثة فيه وخصوصاً القيم الأخلاقية المطلقة، ولذلك فهو يقول إن خاصية الحضارة الاسلامية هي تمحورها حول الأخلاق، «فبناء الحضارة الاسلامية ركيزته» «الأخلاق»[١٧]. ويضيف إلى ذلك: «كانت الأخلاق هي أعمق الأسس التي بنيت عليها حضارة الاسلام، وعلى هذا الضوء نفهم قول رسول الاسلام - عليه الصلاة والسلام - أنه بعث ليتمم مكارم الأخلاق»[١٨].

يرى د. زكي نجيب أن هذه القيم هي مايمتاز به تراثنا الاسلامي، وهي التي إذا ما تمسكنا بها ستنتشلنا من وضعنا الراهن بعد اضافة تفسيرات ومفاهيم معاصرة عليها، ومن بين هذه القيم «التواصل وخصوصاً بين رجال الفكر: «كان من أهم ما يلفت النظر في الحياة الفكرية لآبائنا العرب الأقدمين تواصل قوي وثيق بين رجالها، حتى لتحسبهم في كل شريحة زمنية أسرة واحدة اجتمعت تحت سقف واحد، فها هنا كتاب يصدر في موضوع معين، فلا يلبث أن يرد عليه ناقد هناك بكتاب آخر، بل كان هؤلاء الرجال بالفعل يتنقلون ليلتقي أحدهم بأحدهم لقاء حياً، فيتبادلون الرأي وكأن جميعهم أساتذة يعملون في جامعة واحدة»[١٩].

لقد اكتشف د. زكي نجيب في تحليله للتراث عناصر ثابتة هي التي

١٧- د. زكي نجيب محمود ، عن الحرية أتحدث، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٢٣٣.
١٨- المرجع السابق، ص ٢٣٥.
١٩- د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٢م، ص ١٣٢.

تكون خاصيته الفريدة، فمن الاعتقاد بوجود خالق متعال على الكون كله ووجود عالم غيب وراء عالم الشهادة، أتى الاعتقاد بوجود قيم مطلقة ثابتة خصوصاً مايتعلق بقيم الأخلاق التي لايمكن تغييرها، ولو أنه من الممكن اضفاء تفسيرات معاصرة عليها. مع أن العقيدة كما يقول د. فهمي جدعان ليست من عناصر التراث، ولكن د. زكي نجيب خلط الأخلاق بالعقيدة، مع أن الأخلاق، في تفسيراتها على الأقل، جزء من التراث ولا ينسحب عليها مايقال عن العقيدة. فهذه النظرة العقائدية الثابتة المطلقة لعناصر التراث، جعلته ينظر اليه نظرة سكونية ثابتة، لايوجد بها في أغلب الأحيان أي حركة أو ربط تطوري بين المذاهب الفكرية المختلفة، التي حاولنا بالفعل تفسير وتطوير هذه العناصر التراثية نتيجة لحركة الواقع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الذي ظهرت فيه، ولذلك لم يأت فهم د. زكي نجيب محمود للتراث فهماً شاملاً، بحيث يرى التراث كحياة متطورة لمجتمع كامل، وليس بوصف التراث حركة فكرية معزولة عما حولها بل واقتصاره في بعض الأحيان على العقيدة فقط. ومع أنه يستشعر جوانب التراث الكثيرة إلا أنه يرى العوامل المتغيرة هي العوامل الطارئة على التراث والتي لا تشكل حقيقته. فيقول: «فهذا التراث عالم فسيح الجنبات كثير الأبعاد عميق الأغوار، فيه أصول الدين وفيه مذاهب الفقهاء وفيه الشعر وفيه النثر وفيه الفلسفة وفيه كتب المتصوفه - وفيه علوم اللغة، وفيه العلوم بكل أنواعها

وفيه . . . . وفيه . . . وليس موقف عصرنا من هذه الفروع الكثيرة متساوياً بالنسبة اليها جميعاً ، بل إن فيها مايظل ماضيه هو حاضره وقديمه هو جديده . وفيها كذلك ما كان ماضيه مرفوضاً كله أو بعضه عند الانسان الجديد بعلومه العصرية وبحاياته التي تغيرت ظروفها»[٢٠] .

إن تراثنا العربي الاسلامي متعدد العناصر ، لأنه تراث أمة عاشت عصرها وتفاعلت معه ، فأنتجت لنا حضارة انسانية ، تعتبر مرحلة من المراحل المهمة التي ساعدت على نشوء حضارة عصرنا الراهن ، فكانت تلك الحضارة زاخرة بشتى العلوم والقيم والأفكار من علمية وأدبية وفلسفية ودينية ولغوية . . الخ ، ولكن د . زكي نجيب لم يتوقف عند التراث إلا على تلك القيم الثابتة والعناصر المطلقة كما ذكرنا سابقاً . (مع أنها ، بالتدقيق ، ليست جزءاً من التراث التاريخي والمتغير بالضرورة ، بل هي فوق التراث وموجهة له) .

٢٠- د . زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٦م، ص ١١٤ .

ثانياً - منهجية دراسة التراث

أ- منهجية تطور العقل الاسلامي

حاولنا في القسم الأول من هذا الفصل أن نبين العناصر الأساسية التي تكون التراث العربي الاسلامي كما رآها د. زكي نجيب محمود وهي القيم المطلقة. أما في هذا القسم فسوف نوضح المنهج الذي اتبعه أستاذنا في فهم ودراسة التراث العربي الاسلامي. يرى د. زكي أن منهجية الفكر الاسلامي تطورت شيئاً فشيئاً إذ ابتدأت بالتفكير البديهي أو الفطري، ثم بدأت تأخذ أشكالاً أكثر تطوراً. ولكن كيف رأي أستاذنا هذا التطور وما هي أسسه ومقوماته؟ يجيب د. زكي نجيب على هذا السؤال قائلاً: «لقد اهتديت في رحلتي على طريق العقل بدرجات الادراك في صعودها من البسيط الى المركب، وهي المراحل التي أشار إليها الغزالي عند تأويله لآية النور: فالمشكاة، والمصباح، والزجاجة، والزيتونة هي عنده درجات من الوعي تتصاعد وتزداد كشفاً ونفاذاً. فاستخدمت بدوري هذه المراحل لأرى من خلالها خمسة قرون من تاريخ الفكر في المشرق العربي - من القرن السابع الميلادي الى بداية القرن الثاني عشر إذ خيل اليّ أن السابع قد رأي الأمور رؤية المشكاة، والثامن قد رآها رؤية المصباح، والتاسع والعاشر قد رأياها رؤية الزجاجة التي كانت كأنها الكوكب الدري، ثم رآها الحادي عشر رؤية الشجرة المباركة التي تضيء بذاتها»[٢١]. فهو

٢١- د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، «في تراثنا الفكري»، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨١م، ص ٩.

هنا يفسر تطور تفكير العقل العربي الاسلامي خلال مراحله التاريخية المتلاحقة وفقاً لمنهج استعارة من الامام الغزالي الذي أفاد بدوره من آية النور كما سبق أن أشرنا الى ذلك. وهو يزيد خطوات هذا المنهج توضيحاً فيقول: «وفي مرحلة المصباح سيعلو التفكير العقلي في المقدمات المباشرة الى مقدمات أعم وأشمل، أو بمعنى آخر، فهو سيعلو من مستوى العلوم الشرعية إلي مستوى الفلسفة»[٢٢] ويهمنا هنا أن نلفت نظر القارىء إلى أن هدف هذا المنهج التطوري في التفكير يبقى واحداً لايتغير - عند مفكرنا - وهو القيم الثابتة، ولذلك فإن قمة هذا المنهج تتمثل في حالة من التصوف التي نشعر من خلالها بالحق شعوراً وجدانياً: «في هذه المرحلة من خطوات الطريق، يصل مسافرنا الى ذروة صعوده، فلقد اجتاز من تراثنا الفكري درجات تتابعت فيها خصائص الادراك والوعي: فمن درجة كان الوعي فيها كالمشكاة، الى درجة ثانية أصبح فيها كالمصباح، ثم اشتد وهج المصباح في درجة ثالثة، حتى إذا ما كانت الرابعة وجد نفسه أمام الزجاجة التي تحيط المصباح، والتي ازدادت سطوعاً حتى كانت أمام عينيه كالكوكب الدري، وها هو ذا قد بلغ من مرحلته غاية الصعود، إذ بلغ المصدر الذي فيه يستمد الكوكب الدري وقوده، ألا وهو الشجرة المباركة، التي هي "زيتونة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، أي أن الادراك هنا يستمد شعلته من نبع باطني ذاتي، يكفي صاحب الادراك فيه أن

٢٢-المرجع السابق، ص ١٧٥.

يخلص النظر الى قلبه فإذا هو مهتد الى الحق . . وتلك هي نظرة المتصوفة»[٢٣] .

إن المنهج الذي اتبعه أستاذنا في دراسة تطور العقل الاسلامي منهج لا علمي واضح المعالم . ومع أنه انتهج منهاج أخرى . - سنراها فيما بعد - إلا أنه لايعتمد هنا على الواقع وملابساته ، بل يرى أن تطور العقل كأنه خطة مرسومة مسبقاً وليس على المفكر إلا أن يتبعها . وعلى أساس هذا المنهج الذي لايأخذ التطورات الاجتماعية والسياسية بعين الاعتبار في النظر للتراث ، يقول : «فأحسب أنا لو أرخنا لقصر واحد كقصر الرشيد أو قصر المأمون أو قصر سيف الدولة الحمداني ، لأرخنا لحركة فكرية أدبية بأسرها ، وكذلك لو أرخت لجامع واحد من الجوامع التي كانت ملتقى الفقهاء والمفكرين - والجامع بهذا المعنى كان هو الجامعة - لتعقبت مدرسة فكرية كيف نشأت وعلى أي وجه تشعبت فروعها ، وهكذا كان لنشاطهم الفكري مراكز تجمعه وتهيىء له طريق السير ، ولا عجب آن أخذ أعلام الفكر في كل عصر يذرعون أرض العروبة من مشرقها الى مغربها ومن مغربها الي مشرقها ، كل يقصد إلي هذه المراكز يؤمها ، ليأخذ ويعطي ، فتندمج الروافد الكثيرة في نهر واحد عظيم»[٢٤] . نرى هنا أن د . زكي نجيب محمود يسوق الأمثلة تلو الأمثلة دون أن يضمنها نظرة شاملة ، إنه ينتهج منهجاً ثابتاً غير

٢٣- المرجع السابق، ص ٢١٧.
٢٤- د . زكي نجيب محمود، ثقافتنا فيمواجهة العصر، القاهرة، دار الشروق، ط ٣، ١٩٨٢م، ص ٣٥.

متحرك، وأن المنهج أصبح عنده عملية تأريخية وضعية ليس إلا. فالتأريخ للفكر الاسلامي من خلال القصور أو الجوامع يمثل أحد أشكال منهج السرد التاريخي، وهو يفتقر الى النظرة الشمولية، ويرفض استخدامه حتى غلاة المحافظين من أصحاب الاتجاهات الدينية قديماً وحديثاً. لم يكن بالتراث هذا الانسجام أو الواحدية التي يصورها د. زكي نجيب، فهو حتى عندما يشير الى هذا الصراع أو ذاك يراه صراع الايمان أو الاسلام مع اللااسلام، وهو تقسيم تقليدي معروف، فلم ينظر للصراعات الموجودة من التراث كصراعات طبيعية من مجتمع انفتح على مجتمعات تختلف عنه تكويناً وحضارة، والأهم من ذلك هي الصراعات الداخلية أو الذاتية لمجتمع متطور متحرك تتصارع فيه حاجات الناس ومطالبهم، مع أوضاع تفرضها السلطة الرسمية للمحافظة على مكتسباتها المادية. وكل هذا بسبب نظرته للتراث على أنه تراث فكري بل وعقائدي فقط. ولذلك نرى د. زكي نجيب يطرح هذا التساؤل في شكله الآتي:

«فكان السؤال عندهم، هو هذا: هل هناك تعارض بين ما جاء في شريعة الاسلام، من جهة، وما ورد في الفلسفة اليونانية، من جهة أخرى»[٢٥] وهذا يمثل جانباً واحداً فقط من الحقيقة، إذ أن طرح الفلسفة اليونانية بوصفها فلسفة عقلية بهذه القوة، وباعتبارها اتجاهاً لتفسير بعض نواحي الشريعة الاسلامية، لم يأت هذا كله اعتباطاً

٢٥- د. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٦م، ص ١٩٠.

ولأسباب شخصية، بل أتي كاتجاه فكري وكثقافة كان أحد جوانبها هو احياؤها لحضارة هدفها التصدي للاسلام لأسباب حضارية وسياسية وغيرها[٢٦]، أما جوانبها الأخرى فهي كتراث انساني يستفاد منه لفهم ما هو موجود وتثبيت للعقيدة.

فهذا المنهج الذي يتخذه د. زكي والذي لايعتمد على التحليل الموضوعي للواقع الحالي أو الماضي هو الذي جعله ينتقي الأمثلة انتقاء من التراث، بل وفي أغلب الأحيان ينتقي من الأمثلة تلك التي تتصف بأنها أكثر محافظة من غيرها حتى في العصر الذي ظهرت فيه. وسيتضح هذا في المثال الذي سنورده في الفقرة التالية.

يحلل د. زكي نجيب أحد الاتجاهات الفكرية التي ظهرت في التاريخ الاسلامي ونعني بها حركة الزندقة، وهو يأخذها نقلاً عن المؤرخين القدماء بدون تحليل. يقول أستاذنا: «ظهر في خراسان - أيام أبي مسلم - رجل يدعى «بيها فريد»، يقال إنه قدم من الصين بعد أن أقام فيها بضع سنوات، صعد ذات ليل في الخفاء الى مخبأ في معبد، حتى إذا كان الصبح، نزل مرتدياً قميصاً أخضر يلفت النظر، فالتقى بزارع يحرث أرضه للزرع، فزعم له أنه إنما هبط لتوه من السماء، حيث شهد الجنة والنار، وأن الله تعالى أنعم عليه بهذا القميص العجيب، وأرسله هادياً للناس، فما أسرع أن تناقل الخبر

٢٦- انظر في ذلك كتاب، حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، جـ ١، ص ٧٠٥ - ٧٤٧.

أهل ذلك الريف، وجاءوا ليتلفوا حول هذا الرسول الجديد، يستمعون إلى رسالته، فأخذ الرجل ينشيء لهم كتاباً مقدساً بلغة فارسية يفهمونها»[٢٧] ثم بعد ذلك أتى شخص آخر ليكمل ما فعله «بيها فريد» اسمه «سنباذ» ويستطرد أستاذنا في هذا السرد موضحاً كيف أن هذه الدعوة استمرت وتطورت على أيدي أناس يصفهم جميعاً «بالزندقة» مثل المقنع[٢٨] وبابك الخرمي.

وحديث أستاذنا عن حركة الزندقة يشهد بأنه قد أخذها وسلم بأحداثها نقلاً عن كتب التراث، ولم يحاول دراستها دراسة نقدية تحليلية، مع العلم بأن هذه الحركة قد انتشرت في وقت مابين الناس انتشاراً كبيراً، كما يذكر هو نفسه ذلك، فقد: «كانت الزندقة من القوة ومن سعة الشمول بحيث شغلت قادة الفكر عندئذ»[٢٩]. ورغم هذا الانتشار والتعدد في الصور التي اتخذتها حركة الزندقة نجد د. زكي نجيب يوحدها - على اتفاق مع بعض المؤرخين القدماء - تحت اسم واحد هو «الزندقة» على أساس مخالفتها لتعاليم العقيدة الاسلامية[٣٠]. وعندما يحاول تحليل دوافع وأهداف هذه الحركة، يتوقف عند الأهواء التي دفعت بعض الأفراد للانحراف عن جادة الدين، بالاضافة إلي ايمان العامة بالخرافات والخزعبلات.

٢٧- د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، القاهرة، دار الشروق، ط ٦، ١٩٨٠م، ص ١٥٢.

٢٨- وهو شخص مجهول وغير ابن المقفع.

٢٩- المرجع السابق، ص ١٥٣.

٣٠- انظر في ذلك كتاب: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر جـ ٣، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٦٥م، ص ٣٠٤.

وقد يكون من المفيد أن نذكر في هذا الصدد تعليق أستاذنا فؤاد زكريا على كتاب: «تجديد الفكر العربي»، والذي يقول فيه: «فهو بالرغم مما قاله - أي د. زكي نجيب - قبل ذلك يصف الزنادقة بأنهم «مهرجون» (ص ١٥٢)، ويكتفي بأوصاف ادعاء الألوهية التي ادعاها بعضهم لنفسه حسبما جاء في كتب التراث، متجاهلاً أوصافاً كانت تستحق منه مزيداً من التأمل، مثل دعوة المقنع وبابك الخرمي الى شيوعية المال والنساء على أساس أن «الاسلام يتحقق للناس إذا أبيحت النساء وأبيح المال مشاعاً» بينهم جميعاً (ص ١٥١) وهو قول كان يجب أن يلفت نظر الفيلسوف لأن أفلاطون سبق أن قال به، ودعا إليه من أجل هذا الهدف نفسه، وهو «السلام»، فضلاً عن أنه ينطوي على نظرة معينة إلي بناء المجتمع تدل على أن المسألة - حتى في نظر من لا يوافق عليها - لم تكن «تهريجاً» فحسب»[٣١].

وبنفس هذه المنهجية يستمر الدكتور زكي نجيب محمود في تحليل عناصر التراث الفكرية فيقول إنه قد انتشرت بين الناس موجات لا عقلانية والسبب في ذلك هو «طبع الناس»[٣٢]، فهناك دراويش بالطبع والوراثة وأن أي دعوة علمية أو عقلية تأتي من ثقافة أجنبية خارجية يتلقفها العلماء ويصد عنها العامة. ويعلق د. فؤاد زكريا على

٣١- د. فؤاد زكريا، عن تجديد الفكر العربي، في كتاب تذكاري، عن «د. زكي نجيب محمود» فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، جامعة الكويت، كلية الآداب، قسم الفلسفة، الكويت، ١٩٨٧م، ص ١٠٤.

٣٢- هذا اللفظ من استخدام د. زكي نجيب نفسه، انظر: د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ١٦٢.

ذلك فيقول: «هذه، في واقع الأمر، ليست تعليلات بالمعنى العلمي أو المنطقي، إذ لا توجد في أية بقعة من العالم جماهير يمكن أن توصف بأنها لاعقلانية لأنها «دراويش بالوراثة». وحقيقة الأمر أن اللاعقلانية ترجع الى أسباب عميقة تنتمي الى تركيب المجتمع، لا إلى الوراثة، منها الجهل، والعجز وقلة الحيلة والفقر والخضوع لاستبداد مستمر.. إلخ، وإذا كانت اللاعقلانية أسرع انتشاراً بين جماهيرنا بالذات فإنما يرجع ذلك الى أن الأسباب السابقة أشد تأصلاً وأقوى تأثيراً فيها»[٣٣].

هذا فيما يختص بأحد جوانب رؤيا د. زكي للعقل العربي وتطوره. أما الجانب الأكثر تعبيراً عن هذه المنهجية هو جانب اللغة، خصوصاً باعتبارها من أهم موضوعات الوضعية المنطقية.

ب- المفهوم التراثي للغة:

إن منهج د. زكي نجيب من دراسة التراث منهج غير محدد وغير واضح، وقمة هذا التذبذب في المنهج نراه يتجلى في فهمه الجديد للغة، فهو يعلق على كتاب «الخصائص» لابن جنى و يناقش فكرة تعليم الله سبحانه وتعالي الأسماء لآدم، إذ يقول ابن جنى إن الله جل جلاله علم آدم أسماء الأعلام فقط، ولكن كيف تعلم الانسان بعد

٣٣- د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص ١٠٥.

ذلك الأفعال والحروف؟ إن ابن جنى بهذا التساؤل قد أعطى نفسه فرصة لمحاولة طرح حلول وتفسيرات كثيرة للغة، وهنا يذكر رأي بعض المفسرين الذين يرون بأن الله أعطي آدم القدرة على تعلم الأسماء، وبالتالي فإن اللغة تواضع الناس عليها، فبدأت نتيجة لتقليد الانسان للأصوات الموجودة في الطبيعة مثل أصوات الحيوانات المختلفة وأصوات الرياح وهدير المياه.. الخ.

أما التفسير أو الحل الذي طرحه د. زكي نجيب محمود فهو أن كلمة «الأسماء كلها» تعني هنا جميع مفردات اللغة بأسرها بما فيها الأفعال والحروف، وقد استنتج ذلك عن طريق المنطق العقلي - علي حد تعبيره -.

نستنتج مما سبق أن د. زكي لم يعط أي مجال للتأويل والتفسير، أما ابن جنى فطرح كثيراً من التفسيرات ومن بينها تفسيرات تتصف بأنها أكثر واقعية مما طرحه د. زكي.

وبنفس المنهج يستمر د. زكي نجيب في استخدام آيات القرآن الكريم لتفسير معنى الكلمة، فعلي هذا الأساس ربط بين الأسماء وبين كلمة «سلطان» كما وردت في القرآن الكريم، وهو يأتي ببعض نماذج من الآيات الكريمة لتأكيد هذه النظرة: «ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان»... إلخ. فيقول: «إن معنى سلطان هو القوة التي تحملها الدلالة عند السامع من

نزوع نحو أن يؤدي عملاً»[٣٤].

وهنا نلاحظ تغيراً جذرياً في موقفه من اللغة، فبدلاً من أن تكون دلالة الكلمة هي الواقع على أساس مبدأ التحقق الذي يعتبر أحد المقومات الأساسية للفلسفة التي تبناها، أصبحت دلالة الكلمة أو اللغة بشكل عام هو السلطان، وهذا السلطان هو ما يؤدي إلى العمل، فأصبحت اللغة هنا لغة عملية مرتبطة بالفعل، وليست لغة تنحل إلى قضايا تشير إلي وقائع ذرية بسيطة. وتأكيداً لهذا الموقف يقول د. زكي نجيب محمود: «إن الكلمات هي نفسها الأفكار، لا انفصال فيها بين مبناها ومعناها، وأقول ذلك لأني أعلم الخطأ الشائع، بأن الكلمات كالأوعية الفارغة، التي قد تأتي لها المعاني فتملؤها، أو لا تأتي فتظل فارغة»[٣٥].

نستخلص مما سبق أن د. زكي نجيب يصطنع هنا منهجاً جديداً في دراسة اللغة مخالفاً لمنهج الوضعية المنطقية، وهذا المنهج قائم على الموروث فهو يقول: «ومتى تكون جملة الكلمات ذات سلطان على الناس؟ أجبتك بقولي: أنظر إليها كم تحرك بها الناس نحو أن يغيروا ما بأنفسهم ليغير لهم الله ظروف معاشهم. فإذا وجدت الجملة قد وقعت بكلمات على صمم، فقل عنها إنها قد كانت - لأمر ما - كالهباء يسقط على الأجساد فلا تحسه الأجساد، فالكلمات

٣٤- د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، القاهرة، دار الشروق، ط ٦، ١٩٨٠م، ص ١٩٨.
٣٥- المرجع السابق، ص ٢٠٠.

بنتائجها»[٣٦] . وهنا تأثر واضح بنظرية الصدق البراجماتية . وهو يستطرد في توضيح هذا المنهج فيقول: «وهنا أشعر بضرورة التنبيه إلى أن مجموعات الكلمات ذوات السلطان في تغيير الحياة، ليست كلها من نوع واحد، ففيها ما سلطانه مباشر على مايراد استحداثه وتغييره، وهذه هي العلوم أو مايدور مدارها من ضروب الكلام الذي تنصب دلالته على دنيا الواقع أنصباباً مباشراً»[٣٧] وهنا نلاحظ تغييراً جذرياً في منهج دراسة اللغة كما يزعم: «وأقول إن المعول فيها أحفل به وما لا أحفل به هو مقدار علاقة المركب اللفظي . . . بالأشياء وظواهرها (وبينها الانسان نفسه) . . . . فإذا وجدت في دنيا اللفظ كلمات بث فيها سلطان تقوي به على تثبيت الصالح وتغيير ما عداه حتى يصلح احتفلت بها لأنها هي الأداة الفعالة التي أصلح نفسي بها عند مواجهتي لأجزاء العالم الذي أعيش فيه . أما إذا وجدت في دنيا اللفظ مركبات لا تقوى على أن تغير لي شيئاً أو على أن تثبت لي ماأريد له أن يثبت، أدرت لها أذناً صماء إلا أن أجريها في ساعات اللهو دردشة ألغو بها مع من ألغو في ساعات السمر»[٣٨] .

ويضيف إلي ذلك: «فليست اللغة مجموعة من رموز كرموز الرياضة مثلاً، مجردة عارية تتفق علي مدلولاتها كل شعوب الأرض، بل اللغة مشحونة بالقيم التي بثت فيها خلال العصور التي

٣٦- المرجع السابق، ص ٢٠١.
٣٧- المرجع السابق، ص ٢٠١.
٣٨- المرجع السابق، ص ٢٠٢.

استخدمت فيها، ومن مجموعة تلك القيم المبثوثة في ألفاظ اللغة العربية يتكون وجدان الأمة العربية»[٣٩].

نلاحظ من تحليله السابق للغة أنها أصبحت لغة عملية واقعية ذات بعد قيمي وانطلق في كل هذا من النصوص الدينية فأصبحت الكلمات ذات سلطان وجداني لتحرك الناس للعمل الصالح وأن أي كلمة ليس لها تأثير عملي فهي خاوية وليس ذات دلالة، فهذا المنهج يختلف اختلافاً جذرياً عن مبدأ التحقق الذي يرى أن معنى الكلمة هو اشارتها لشيء موجود أمامي هنا والآن. ويمكن الاشارة هنا باختصار الى التأثر ضمناً بالبرجماتية وربما أيضاً بنظرية اللغة عند فتجنشتين والمعتمدة على مبدأ التحقق، وهو أن معنى الكلمة هو طريقة استخدامها، مما يدل على اتساع في أفق النظر الى اللغة عما كانت عليه عند الوضعيين!

ونلاحظ هنا نقطة ايجابية في منهجه، فهو قد أعطى للغة بعداً تاريخياً عملياً، ولكنه لم يستمر في هذا المنهج في تحليله لكثير من الأمور، إذ اعتمد بشكل عام على النصوص الدينية، خصوصاً في كتابه «المعقول واللا معقول» دون تحليل، علماً بأن التراث الاسلامي مملوء بالتفسيرات والتأويلات لهذه النصوص الدينية، بل ظهرت اتجاهات ومذاهب فلسفية وكلامية على هذا الأساس، بل أن علم

٣٩- المرجع السابق، ص ٢١٦.

الكلام ظهر أساساً كعلم، بحسب منهج كل مذهب فيه في تفسير هذه الايات القرآنية. ومن بعض هذه المذاهب المعتزلة والأشاعرة والمرجئة والقدرية والعلوية وغيرهم مما تمتليء به كتب التراث.

فعندما تناول د. زكي نجيب هذه المذاهب والاتجاهات الفلسفية بالتحليل تناولها بأسلوب يفتقر الى النظرة التحليلية التي تعتمد علي الواقع في ذلك العصر، «فلم تكن الفلسفة في المجتمع الاسلامي ترفاًفكرياً، بل كانت منذ ميلادها خطاباً ايديولوجياً مناضلاً»[٤٠].

إن منهج د. زكي للتراث ناتج عن فهمه لمعنى العقل والعقلانية، فهما اجرائياً – على حد تعبير الأستاذ محمود أمين العالم –[٤١]. ومن هذا يقول د. زكي أن العقل: «هو ببساطة شديدة ذلك النمط من أنماط السلوك الذي يتبدي عندما نحاول رسم الطريق المؤدية الى هدف أردنا بلوغه. فليس الهدف المختار في ذاته «عقلاً»، لأنه وليد الرغبة وحدها. وليست النقطة التي أبدأ بها السير على الطريق عقلاً، لأنها مبدأ مفروض. أما العقل بمعناه الدقيق – فهو ببساطة شديدة كما قلت – رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى. فأفرض مثلاً أن أمة أرادت الحرية لأبنائها، إذن فهذه الحرية المنشودة هي الهدف المقصود، والفاعلية العقلية في هذه الحالة هي في دقة التصور لما ينبغي أن يتخذ من وسائل

٤٠– د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط ٤، ١٩٨٥م، ص ٣٧.
٤١– د. محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦م، ص ٣٠٧ – ٣١٩.

لتحقيق ذلك الهدف، وبمقدار مايكون تصور الوسيلة من دقة تمكن الناس من السير على هداها فلا ينحرف بهم الطريق، يكون لدينا قدرة عقلية في هذا المجال»[٤٢].

والخلاصة هي أن العقل ليس له أدني علاقة بالمبدأ المفروض ولا بالهدف المطلوب. العقل إذن مجرد عملية اجرائية بحتة بمعنى أنه يسقط عنه أي تأثير أو تأثر بالواقع المعاش. ولقد انعكس هذا الفهم للعقل على دراساته للتراث الاسلامي حتى أننا نلاحظ أنه في كثير من الأحيان كان سلفياً أكثر من المفكرين السلفيين القدماء الذين أنكب على دراستهم. فهنا قد مزج د. زكي نجيب الفكر الوضعي المنطقي بالفكر البراجماتي الأدائي أو الاجرائي، الذي ربما تأثر به نتيجة ترجمته لكتاب جون ديوى «المنطق، نظرية بحث» ومن خلال زيارته للولايات المتحدة وكتابته عن «العالم الجديد» وعن بعض الفلاسفة الأمريكيين.

٤٢- د. زكي نجيب محمود، الحضارة وقضية التقدم والتخلف، أزمة التطور الحضاري (في الوطن العربي) الكويت، جمعية الخريجين، جامعة الكويت، اعداد واشراف، د. شاكر مصطفى، ط ١، ١٩٧٥م، ص ١٩٧.

ثالثاً - الغاية من تجديد التراث : الأصالة والمعاصرة

أ- ما هو الأصل وما هو المعاصر؟

أراد د. زكي نجيب أن يوفق بين تراث تمتد جذوره عدة قرون من الزمان في تاريخنا وبين حضارة وافدة علمية تفرض نفسها علينا فرضاً، وهدفنا في هذا الجزء الأخير من هذا الفصل، أن نبين محاولة مفكرنا التوفيقية. لقد تحدث في البداية عن العوامل التي كان لها الدور الأساسي في إعاقة تطور الفكر العربي، وأول هذه العوامل هو احتكار الحاكم لحرية الرأي. فأس البلاء - على حد تعبيره - هو اجتماع الرأي والسيف. أما العامل الثاني فهو سلطة الماضي على الحاضر لدرجة تقديسه ورفض الحاضر رفضاً تاماً بوصفه شراً. والعامل الثالث يتمثل في أن أغلب الناس يؤمنون بالخوارق والخرافات التي تلغي أي محاولة للتفسير العلمي المنطقي وبالتالي الإيمان بامكانية تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات.

ويضيف إلى ذلك أن الواقع العربي واقع ممزق نرى فيه جميع وجهات النظر من أوروبية واسلامية، فهناك السلفي والوجودي والماركسي وكل ينادي بأفكاره ويرى الخلاص فيها. فأستاذنا يرى أنه يجب ايجاد خيط أو فكر يضم الجميع تحت لوائه بحيث يكون هذا الفكر نابعاً من التراث ويصب في العصر، والحل عنده أن أي مجتمع لكي يوصف بأنه متحضر يجب عليه أن يحتكم للعقل، فيتقبل مايقبله

ويرفض مايرى العقل رفضه. إن «الحكم للمنطق العقلي وحده دون سواه، فهذه العقلانية في وجهة النظر هي التي تراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلف لونها، ولا تراها في أي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها، وليس هذا الذي نسميه علماً، إلا عقلانية اتخذت لها منحى معيناً من مناحيها الكثيرة»[٤٣] وهو يشرح العقلانية فيقول: «النظرة العقلانية تنظر إلى الواقع كما هو واقع، لتمحوره الى واقع جديد إذا أرادت، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلاً تنسجه الأوهام ثم سرعان ما ننسى أنه أوهام، فإذا كان البدائي يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمناظرها إلى وقائع الدنيا، فإن المتحضر هو الذي يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه، وبغير هذه الرؤية العارية المباشرة كان يتعذر عليه أن يلجم الطبيعة ليسير وقائعها حيث أراد لها أن تسير»[٤٤].

فعصرنا هو عصر العقلانية التي قمتها العلم، وإذا أردنا أن نكون معاصرين يجب أن نأخذ بأسباب العلم. ولكن كيف نحتفظ في نفس الوقت بتراثنا؟: «لابد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن، ولكن كيف؟»[٤٥]. فالهدف من دراسة التراث

٤٣- المرجع السابق، ص ٢٠.
٤٤- د. زكي نجيب محمود، الحضارة وقضية التقدم والتخلف، أزمة التطور الحضاري (في الوطن العربي)، الكويت، جامعة الكويت وجمعية الخريجين، اعداد واشراف د. شاكر مصطفى، ط ١، ١٩٧٥م، ص ٢٠.
٤٥- د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، القاهرة، دار الشروق، ط ٦، ١٩٨٠م، ص ١٤.

إذن، هو خلق تركيبة عضوية تجمع بينه وبين الحضارة العصرية، لأننا لا نستطيع أن نقتلع أنفسنا من جذورنا ولا نستطيع أن نتجاهل حضارة عصرنا، فكلا الفعلين يميتنا، ولذلك يجب أن نحافظ علي الجذور مع الاستزادة من حضارة العصر. ونلاحظ أن هذه الأفكار قد طرحها رجال عصر النهضة في الوطن العربي مثل جمال الدين الأفغاني الذي دعا الى التحرر من الاستعمار والاعتماد على النفس في تسيير شئون الدولة على أساس علمي، واتبع الشيخ محمد عبده نفس المنهج مع تركيزه على العلم والتعليم ونشره بين العامة لتنويرهم، مع الحفاظ علي تراثهم الديني. وانتهج علي مبارك نفس المنهج أيضاً. ويزيد د. زكي نجيب من نظرته للتراث توضيحاً فيقول: «إنني لا أفهم لأحياء التراث ودراسته معنى لا أن ننظر إليه نظرة بيولوجية، بمعنى أنه يتيح لنا أن نجعل من «العربي» انساناً واحداً امتدت حياته مئات السنين أو آلافها بحسب العدد الذي نستطيع ربطه بعضه مع بعض من حلقات الزمن ليتكون منها تيار واحد متصل» (٤٦). ويقول بنفس المعنى: «إن التاريخ العربي هو كالنهر دفاق الحياة، وتظل للنهر هويته منذ ألوف السنين، برغم جريان مائه وتبدله، يوماً بعد يوم، وهكذا نريد لحياتنا أن تكون: نحفظ لها الاطار الأساسي العام، ووجهة النظر الرئيسية، ثم نجدد المضمون الذي يملأ ذلك الاطار أو الذي يشغل تلك الوجهة من النظر، كلما جاءت العصور المتوالية بحضارات متعاقبة، لكل حضارة

٤٦- د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٢م، ص ١٣٢.

منها مضمونها الجديد»[٤٧]. فالواجب إذن أن نحتفظ بالاطار العام للتراث وأن نغير المضمون بما يتفق وعصرنا: - «هناك معنى مفهوم - نبحث عنه لنبسطه فيصير واضحاً بعد ايهام - إذا ما طالبنا أنفسنا باحياء الماضي احياء يسرى به في جسم الحياة الحاضرة، وأن ذلك المعنى المبهم ليأخذ في الظهور، حين نتصور محاكاة الأواخر للأوائل، على نحو يجعلها محاكاة في «الاتجاه» لا في خطوات السير، محاكاة الأواخر للأوائل، على نحو يجعلها محاكاة في «الاتجاه» لا في خطوات السير، محاكاة في «الموقف» لا مادة المشكلات وأساليب حلها، محاكاة في «النظرة» لا في تفصيلات ما يقع عليه البصر، محاكاة في أن يكون العربي الجديد مبدعاً لما هو أصيل، كما كان أسلافه يبدعون، دون أن تكون الثمرة المستحدثة على يدي العربي الجديد هي نفسها الثمرة التي استحدثها العربي القديم، محاكاة في «القيم» التي يقاس عليها ما يصح وما لا يصح. . وهكذا تكون حالنا إذا ما استعرنا من الأقدمين «قيمة» عاشوا بها، ونريد اليوم أن نعيش بها مثلهم، لكن الذي تختلف فيه وإياهم، هو المجال الذي ندير عليه تلك القيمة المستعارة»[٤٨] فيجب علينا إذن أن ننتقي من الماضي ماينفعنا فقط وأن لا نأخذه على علاته فيخنقنا، أي يجب علينا أن

٤٧- المرجع السابق، ص ٦٥.

٤٨- د. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٤م، ص ٧.
وكل هذه الأفكار لها جذورها عند مفكري عصر النهضة العرب من أمثال محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، وعلي مبارك، وعبدالله النديم، انظر أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط ٤، ١٩٧٩م.

نبتديء من التراث ونسير في طريق العصر حتى نجد صيغة تلائم حياتنا الحالية. ويستطرد أستاذنا فيقول: «بل الدعوة هي أن نملأ وعاءنا حتى حافته، من رحيق السلف ومن نقيع العصر من الضرب الذي هو الصانع الأول لعصرنا، لكن هذا الوعاء المليء برحيق الأولين ونقيع الآخرين، إنما نشربه لنتمثله تمثلاً يحيله الى دماء تكون هي دماءنا، وبهذه القوة المستفادة نبدع الجديد ليضاف الى حصيلة الانسان» . (٤٩) .

علينا إذن أن ندرس تراثنا دراسة فاحصة وكذلك حضارة عصرنا لكي نخلق شيئاً جديداً يحتوي في داخله العنصرين معاً. فما هي ياترى روح العصر وروح التراث كما يراهما د. زكي؟ إن روح العصر - كما رأينا من قبل - هي العقلانية بشتى صورها التي يكون العلم على قمتها، أما الصفة الأخرى التي تميز هذا العصر فهي النسبية في النظر لكل شيء من قوانين علمية إلى قوانين اجتماعية وحتي الثقافية منها. فالعصر يرى كل شيء في حالة تغير إذ لا وجود للجواهر الثابتة المطلقة. كما يهتم العصر كذلك بعلاقة الانسان بالطبيعة والمجتمع. فكيف نستطيع أن نوفق بين روح العصر وروح التراث الذي يتصف كما يراه أستاذنا بعدة صفات أهمها أولاً: الثنائية التي يؤمن بها كل مسلم وهي - كما قلنا سابقاً - ثنائية الوجود وثنائية وسيلة المعرفة: «فأحسب أن لو تعمقنا ضمائرنا، لوجدنا هناك مبدأ راسخاً، عنه انبعث - وماتزال تنبعث - سائر أحكامنا في مختلف الميادين، هو

٤٩- د. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، ص ١٣٢.

مبدأ، لو عرضته على الناس في لغة واضحة صريحة، لما وجدت منهم أحداً - يحتج أو يعارض، وأعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لايكونان من رتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث أو قل هما السماء والأرض، إن جاز هذا التعبير»[٥٠]. وبسبب وجود هذين العالمين توجد وسيلتان للمعرفة، معرفة تتعلق بعالم المطلق، وهي نقلية يجب الايمان بها كما هي، ومعرفة تتعلق بعالم المتغير يجب أن ترتكز على العلم، ففي هذا يقول د. زكي نجيب: «وأما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق، كالقيم الأخلاقية مثلاً، فذلك شيء آخر، قد لا نلجأ فيه إلى شهادة الحواس، والى التجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى ادراك البصيرة، أو إلى املاء الوحي، أو الى مايسري بين الناس من عرف وتقليد»[٥١]. إنه يحاول في هذا الطرح أن يبين امكانية تعايش هاتين الوسيلتين من وسائل المعرفة معاً، ولكن التراث نفسه مليء بالصراعات الدامية، في كثير من الأحيان، بين المنهجين، وهذا الصراع لم يكن واضحاً في التراث الاسلامي فقط، بل في التراث البشري كله، ولذلك فالقول بامكانية الدمج بينهما هي محاولة مثالية غير واقعية. ونستشهد بقول د. فؤاد زكريا في ذلك: «هناك عشرات

٥٠- د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ٢٧٤.
٥١- المرجع السابق، ص ٢٨٣.

المذاهب في عالم اليوم والأمس تنادي بثنائية مماثلة، وتصطدم بنفس العقبة التي لابد أن تصطدم بها ثنائية الفلسفة المقترحة: ذلك لأن عالم اللا متناهي وعالم المتناهي على الرغم من تميزها الواضح، متداخلان، بينهما راوبط لايمكن تجاهلها، وإلا كان معنى ذلك انفصاماً في كيان الانسان والعالم، وإذا كان كل من هذين العالمين يقبل تطبيق منهج في المعرفة خاص به، فأي منهج نطبقه في الحالات التي يتداخل فيها اللا متناهي مع المتناهي ويتصل به»[٥٢].

يرى د. زكي نجيب أن التراث العربي قائم أساساً على هذه النظرة الثنائية للأمور فهناك نزعة صوفية في الفكر العربي بجانب النزعة العقلية الاستدلالية. وهذه الثنائية الفكرية - كما يرى د. زكي نجيب - متأصلة في الفكر العربي ولذلك فهو «مؤمن أشد الايمان، بأن نهوضنا بعد الكبوة الحضارية التي طال بنا عهدها، وأعني نهوضنا الذي يتيح لنا أن نسير مع سائر الدنيا سير الشركاء لاسير الأتباع، لن يتحقق إلا إذا جاءت الحوافز من الدين والوسائل من العلم»[٥٣].

ولذلك فهو يقول عن نفسه: «إننا أميل بفكرنا إلى الثنائية - كما ذكرت - غير أنها ثنائية لا تسوي بين الشطرين، بل تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي، فهو الذي أوجده، وهو الذي

٥٢- د. فؤاد زكريا، مقال تجديد الفكر العربي المعاصر.
في كتاب تذكاري عن د. زكيب نجيب محمود، جامعة الكويت، ١٩٨٧م، ص ١٠٧.
٥٣- د. زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٢٣٩.

يسيره، وهو الذي يحدد له الأهداف»(٥٤). فهو هنا يعطي الأولوية للروحانية التي يراها الجانب الذي يميز الشعوب بعضها عن البعض الآخر. ولكنها في نفس الوقت ليست هي صفة التقدم الحضاري. ويتبين لنا هنا منهج د. زكي نجيب اللا تاريخي والذي يرجح الجانب الميتافيزيقي على غيره من الجوانب، ويضع هذا الجانب الميتافيزيقي في مكان بعيد عن تيار التقدم الحضاري لكي لا يعيقه.

ب ـ منهجية التوفيق بين الأصل والعصر

أما هنا فنرى أن د. زكي نجيب ينطلق في تحديد مفاهيم الأخلاق على أساس ميتافيزيقي بحت لا يمكن مناقشة صحته، ولكن يضفي عليه معاني تتناسب وتفكير الانسان، وهذه الطريقة في التفسير نجدها في كتب الغزالي. لم يعد هناك إذن معيار منطقي أو تبرير عقلي للمفاهيم الأخلاقية. وهو بطرحه لهذه القيم الأخلاقية يريد أن يوضح امكانية الأخذ بأخلاقنا الاسلامية كصيغة أصيلة في خلق حضارة معاصرة، ولذلك يري أن مساهمتنا الحقيقية في العصر الحاضر هي هذه القيم الأخلاقية، التي تختلف عن قيم الغرب الأخلاقية التي تعتمد على «المنفعة». فالأخلاق الاسلامية قائمة علي التعاطف بين الناس: «إن الصيغة الثقافية التي ندعو إليها هي: أخلاق التكافل والتعاطف مع تقنيات العلم... فهل ترى هذه الصيغة ضرباً من الأحلام؟»(٥٥).. وهو يضرب مثلاً «الحكمة» بوصفها قيمة من قيم

٥٤- المرجع السابق، ص ٢٧٥.

٥٥- د. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٤م، ص ٢٣٦.

التراث، كما أنها تمثل قمة السلم الأخلاقي، من الممكن الاستفادة منها في العصر الحالي باعطائها ثوباً جديداً يتماشى وروح العصر فيقول أن الحكمة هي: «الجمع بين المعرفة العقلية ثم العمل بها في مجال التطبيق وفي مجال السلوك»[٥٦] وهو يعتمد في هذا التفسير على الآية الكريمة: «يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»[٥٧].

استخرج د. زكي نجيب تفسير هذه الاية من الجمع بين آراء كل من الامام مالك والامام الشافعي وابن عباس. واستمراراً لهذا المنهج السلفي يقول د. زكي نجيب: فمخافة الله تصنع من صاحبها ذا حكمة، أي تجعله ذا قدرة تلقائية على تميز الحق من الباطل بلمحة مباشرة أو قل إنها في هذه الحالة لمعة تلمع بها البصائر وذلك هو نفسه ما نعنيه بكلمة «الضمير»، فضمير الانسان - كما هو واضح من اسمه - قوة «مضمرة» في جوفه يفرق بها بين الصواب والخطأ»[٥٨].
والمتأمل لهذه الفقرة يدرك أن د. زكي ينظر للأخلاق نظرة صوفية، فالضمير الذي هو قمة الأخلاق هو عنده لمعة تلمع بها البصائر، مع أننا نفهم مخافة الله على أنها سلوك عملي يقوم على مباديء معينة، هذا السلوك له نتائج ايجابية على الفرد والجماعة، وهذه النتائج هي التي تحدد خيرية الفعل من شريته، فالأمر إذن ليس أمر شعور صوفي

٥٦- المرجع السابق، ص ٢٥٢.
٥٧- سورة البقرة، آية ٢٦٩.
٥٨- د. زكي نجيب محمود، عن الحرية اتحدث، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٩٤.

تلقائي، بل هو عمل نتائجه تتضح في المجتمع.

من هذا الفهم للقيم الأخلاقية يخرج د. زكي نجيب بدرس يقول: «وأظن أن الدرس الذي نخرج به نحن هو أن الكلمة المعينة عندما تكون غنية بمضمونها، لا يسهل، ولايجوز تحديد معناها بجانب واحد من جوانبها الكثيرة، لأن كل جوانبها بغير حذف، هو معناها»[٥٩] كما يقول: «قد يلفت أنظارنا الى أن هنالك فرقاً بين «العلماء» و«الحكماء» فعلم العلماء منصب على الظوهر «لاستخراج قوانينها، وحكمة الحكماء تنظر الى الغايات»[٦٠].

ويزداد موقف د. زكي نجيب محمود وضوحاً عندما يعلن أن للكلمة مضامين متعددة، وهذه المضامين مجتمعة تكون معني الكلمة. لم يعد معنى الكلمة إذن هو ماتشير إليه، بل هناك غايات وأهداف تدخل في تحديد معنى الكلمة الواحدة[٦١].

كما أننا نلاحظ أنه قد انتهج منهجا مخالفاً للفكر الوضعي المنطقي في تحديد معني الأخلاق. فبعد أن استنتج أن الكلمة الواحدة ذات مضامين متعددة وأن مجموع هذه المضامين هو ما يكون معناها، يعكس المنهج الذي كان يتبعه عندما كان يميل إلى الوضعية المنطقية، فهو بعد أن حدد معنى الكلمة بما تشير إليه، وصف الأخلاق بأنها

٥٩- المرجع السابق، ص ٢٥٥.
٦٠- المرجع السابق، ص ٢٥٦.
٦١- وهنا تجدر الاشارة الى تأثر د. زكي نجيب بفلسفة فتجنشتين المتأخرة في اللغة.

عبارات ليست ذات دلالة.

ولكنه مع ذلك حاول أن يربط بين هذا الفهم للأخلاق والقيم وبين عصرنا العلمي علي أساس أن هذه القيم التي تحدث عنها، عبارة عن أطر ممكن ملؤها بأي مضمون كان. ويستمر د. زكي نجيب في مشروعه هذا الذي يريد به ايجاد صيغة معاصرة تعتمد على استخلاص قيمنا الأخلاقية المنبثة في التراث واضفاء معان معاصرة عليها تصلح مع التقدم العلمي للمساهمة الايجابية في بناء حضارة انسانية متكاملة. ومايلفت النظر حقاً في هذا الصدد دراسته للمتصوفة وتأويله لهم بما يتناسب وعصرنا فيرى أنه من الممكن النظر الى طريقتهم للرؤية المباشرة للحق وفناء المتصوف فيه على أنه طريق للمعرفة: «ومن هذا المعنى عند المتصوفة المسلمين، يمكننا الانتقال الى «التنوير» وما نعنيه نحن بهذه الكلمة، عندما نسعى الى استنارة تشمل أفراد الشعب جميعاً بسنائها وسناها، ماذا يكون «التنوير» إلا أن يكون انتقالاً من جهل إلي معرفة، ثم ماذا يكون الجهل في شتى حالاته، إلا أن يكون الانسان الجاهل بمثابة من لفه ظلام فحجب عنه حقائق الأشياء، حتى إذا ما أزاح عن نفسه ذلك الحاجز، وخرج من ظلمة الى نور، استطاع أن يرى ما لم يكن رآه وهو خلف حجاب»[٦٢]. فهو عندما يطرح هذا المثال، يريد به أن يبين كيف أن من الممكن أخذ الجوانب الايجابية من أي ظاهرة تراثية وترك سلبياتها. أو بمعنى آخر

٦٢- المرجع السابق، ص ٣٢٩.

أن نأخذ الأساس الذي قامت عليه التجربة التاريخية لنستفيد منها.

غير أن تاريخ البشرية مملوء بالتجارب التي يمكن الاستفادة منها دون أن نمر نحن بنفس التجربة، فقد تكون هناك تجارب أكثر ثراء مما مر به المجتمع الاسلامي. فمثلاً فيما يتعلق بالمعرفة كما طرحها د. زكي نجيب محمود، هناك كثير من المناهج العلمية التي توصلت اليها البشرية بعد مرورها بمراحل تطورية عديدة، فما جدوى تأويل تجربة الصوفية المعرفية في حد ذاتها إذا لم تُفهم من خلال سياقها التاريخي المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف السياسية والاجتماعية في ذلك الوقت؟ هنا فقط يمكن الاستفادة من هذه التجربة بعد فهم جذورها التاريخية والسياسية. فالتراث مملوء بكثير من الاتجاهات والمذاهب، والاستفادة الحقيقية منه تتأتى من محاولة ربط هذه الاتجاهات والمذاهب بالظروف التاريخية التي مرت بها وأنشأتها، فلا يجدينا ولا يجدي التراث أن نأخذه كمسلمة، ثم يأتي منهج التفسير منهجاً ذاتياً يقوم على أساس تفكير نظري لايعتمد على أي أسس تاريخية واقعية.

والواقع أن د. زكي نجيب محمود يتبع في دراسته للتراث هذا المنهج الذاتي العقلي السكوني، فلا يلتفت لأي عوامل تاريخية مادية أفرزت هذه المذاهب والآراء. فهو مثلاً عندما يطرح فكرة العمل الصالح كأحد الأمثلة لهذا المنهج، يراه كأحد قيمنا الثابتة - كما ذكرنا فيما سبق - بحيث لايكتمل الايمان إلا به وإن كان يعطي هذه القيمة

ثوباً جديداً فيقول في ذلك : «وكذلك السياسي لا يكون صالحاً الا إذا رسم لقومه خطة للعمل ناجحة، والاقتصادي لايكون صالحاً: الا إذا عرف الطريق الذي ينقذنا من التخلف، وهكذا، كل هؤلاء عاملون للصالحات التي وإن بدأت بدنياً الناس، فهي الطريق إلي مرضاة الله، فليست تعوزنا المباديء النظرية في ثقافتنا الموروثة، ولكن ماذا تجدي المباديء إذا لم تنسكب في سلوك الناس «عادات» يحيون على أساسها؟ بمثل هذه العادات، تنشأ عليها في ربط القول بصلاحيته في دنيا العمل، ننخرط في تيار عصرنا، وفي الوقت نفسه نلتزم ميراثاً كريماً ورثناه»(٦٣). إن الحل الذي يراه د. زكي نجيب محمود لمشكلة التخلف في مجتمعنا العربي هي تطبيق مقولة العمل الصالح بحيث تصبح عادة، وأننا لنتساءل كيف لرجل فقير جاهل يعيش في مجتمع متخلف، أن يكّون عادة العمل الصالح، فهل الالتزام بالأخلاق والمثابرة على العمل وطلب مصلحة الجماعة تأتي من فراغ ومن الايمان بهذه المقولة فقط، أم تحتاج إلي ظروف عملية واقعية معينة لتتحقق؟ وهل الغرب الذي لايعتمد على موروثنا الحضاري، لايطبق مقولة العمل الصالح أم أن هذه المقولة تعتمد علي منطلقات مختلفة لديهم، مثل توافر الظروف الموضوعية واتباع الديمقراطية بصيغتها الأوروبية الخاصة؟ فالعمل (الصالح) الذي يرى د. زكي نجيب محمود بأنه سيخلصنا من وضعنا الراهن، يحتاج إلى ظروف موضوعية معينة

٦٣- المرجع السابق، ص ٥٣.

ليكون في مصلحة الجماعة، والايمان في حد ذاته لايمكن أن يصنع شيئاً ولكن يجب ألا ننسي أن الايمان الحقيقي المستنير يمكن أن يعمل علي خلق هذه الظروف الموضوعية. فهو عندما يؤكد على قيمة العمل لانتشالنا من وضعنا الراهن، يرى أننا لم نعمل بتراثنا كما لم نعمل بحضارة عصرنا. ولذلك يرى د. زكي أنه يجب أن نأخذ موقفاً عملياً تجاه البعدين الحضاريين البعد التراثي والبعد المعاصر على أن يكون موقفاً يتصف بالأصالة لا بالتقليد. ولكي يكون كذلك يجب أن يكون الاختيار حراً، فالعمل الحر البناء من صميم تراثنا العربي الأصيل، فلا سيادة لأحد علي أحد، فالسلطة للحق، لا خوف إلا من الله خالق البشر، ولذلك كان أسلافنا طلاباً للحق لا يدفعهم إلى ذلك إلا عقيدتهم وايمانهم بالقيم المثلى. والدين الاسلامي يدعو الى الاهتمام بالدنيا وبطلب الحق. ويزيد هنا موقف د. زكي نجيب محمود وضوحاً، فهو يرى أن أساس الحضارة هو وجود أفكار معينة يؤمن بها الانسان، ثم يقوم بتطبيقها، ويتجاهل حقيقة أنها لكي تأخذ طريقها للوجود، لابد أن تتوافر ظروف موضوعية معينة، ولذلك فنحن عندما نحاول تحليل هذا التعارض بين أفكارنا وسلوكنا - كما يصفه د. زكي نجيب - نرى أن هذه الأفكار التي نؤمن بها والتي تتصف بالعقلانية والعلمية، قد تلقيناها تلقياً ودون تمحيص من واقع يختلف عن واقعنا المعاش، فهي تتعارض في كثير من الأحيان مع سلوكنا المتوافق مع واقع متخلف. كما أننا من ناحية أخرى لم نحاول تحليل

هذا الواقع المتخلف إلى عناصره الأساسية والتاريخية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، بحيث نخرج بصيغة فكرية معتمدة على الواقع تصلح لأن تكون مثلاً أعلي يصبو إليه العامة والمثقفون، وينسجم معنا كمسلين وكعرب، وينتشلنا في نفس الوقت من هذا الواقع. وقد حاول د. زكي في هذا المجال عند كلامه عن العمل الصالح مثلاً.

وعلى هذا الأساس نعتبر منهج د. زكي نجيب في ايجاد صيغة معاصرة نابعة من التراث، منهجاً توفيقياً وانتقائياً، إذ هو يبدأ من التراث لينتقي منه المثل تلو المثل، ليضفي على هذه المُثل صيغاً أو نماذج يري انها حضارية ومعاصرة لكي تستقيم والوضع الراهن، وهو عندما يختار مشكلة حرية الارادة، التي كانت محور تفكيره في البداية، والمتمثلة في رسالته للدكتوراه «الجبر الذاتي»، يبدأ بطرحها مرة أخرى ولكن بصورة مختلفة فيبدأ بالآية الكريمة: «إنا عرضنا الأمانة علي السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولا»[٦٤] يعلق د. زكي على هذه الاية فيقول: «والأمانة قد تكون هي الإرادة وما تستتبعه ولقد حملها الانسان ظالماً لنفسه جاهلاً بفداحة العبء»[٦٥].

يرى د. زكي نجيب أن الحرية قد منّ الله بها علينا، وهذا أحد

٦٤- سورة الأحزاب، آية ٧٢.
٦٥- المرجع السابق، ص ١٠٢.

التفسيرات الكثيرة الموجودة في كتب التراث، والتي تفسر الأمانة تفسيرات مختلفة، ولكن ما يهمنا هنا هو تبني د. زكي لهذا التفسير، وهو أن الانسان عندما قبل أخذ هذه الأمانة وهي الحرية، قبلها وهو جاهل وظالم لنفسه. ولكن كما رأينا فيما سبق فإن موقف د. زكي من حرية الارادة كان موقفاً يختلف جذرياً عن هذا الموقف، فقد كان يأخذ بالحرية النسبية للانسان[٦٦]، بمعنى أنه حر في حدود امكانياته بوصفه كائناً طبيعياً، فلم يمّن أحد عليه بشيء، بل هي حتمية طبيعية، إذ لم يكن له اختيار في رفضها أو قبولها.

ويتضح لنا مما سبق من الأمثلة أن مفكرنا يهدف الى ايجاد صيغة حضارية أصيلة ومعاصرة، وأنه يريد احلال مثل عليا جديدة مستمدة من التراث محل مثلنا العليا الحالية، وهو يقول في ذلك: إنه لاتحول من القديم إلى الجديد إلا إذا بدأناه من الجذور: من المباديء، نقتلعها لنضع مكانها مبادئ أخرى فنستبدل مثلاً عليا جديدة بمثل عليا فات أوانها ولم تعد كذلك، ولا ضير علينا في شيء من هذا، فأسلافنا قد صنعوا الصنع نفسه: استبدلوا مباديء بمباديء، وأفكار بأفكار، ومثلاً بمثل، ولا نريد سوى أن نكون خير خلف لخير سلف»[٦٧]. ولكننا نرى أن اقتلاع الأفكار والمباديء القديمة واحلال أفكار ومباديء جديدة محلها يحتاج الى توفير ظروف موضوعية تساعد على القيام

٦٦- د. زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح امام، الفصل ٧، الجبر الذاتي،
٦٧- د. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، ص ٢٠٤.

بهذه العملية، بل إن احلال أفكار محل أفكار أخرى يعني بالضرورة احلال ظروف موضوعية محل ظروف أخرى، وهنا نقول إن العملية تبادلية، فإحلال القيم يحتاج إلى تبدل الظروف المادية، وهذه أيضاً تحتاج إلى تلك، ومن الأسلم أن نبدأ من الواقع لننتقل الى الفكر. إن عملية الاحلال ليست عملية مثالية بحتة، أي لاتتم في عقول الناس فقط، بل لابد أن تحدث في واقع الناس ثم تتحول بعد هذا الى فكر وسلوك.

ومن نفس المنطلق المثالي يرى د. زكي نجيب محمود أن هناك عدة عناصر يجب دمجها مع بعضها البعض لنحصل على حضارة عربية معاصرة، أهمها محاولة ترجمة كل الانتاج الانساني الى اللغة العربية بحيث يحول هذا النتاج إلى الثقافة العربية، مع الاحتفاظ بقواعد السلوك. «إن أوضح مايميز العصر هو العلم وتكنياته، هذا أمر لم يعد محلاً لاختلاف، فإذا صببنا هذا المضمون العلمي بمميزاته في وعاء من عندنا، كانت لنا النتيجة التي نريد: أما الوعاء الأول فهو اللغة فأنقل الى اللغة العربية نتاج الفكر العصري كما هو، ليصبح هذا النتاج عربي القسمات والملامح، وأما الوعاء الثاني فهو قواعد السلوك من تشريع وعرف، على شرط ألا تتعارض هذه القواعد مع ماتقتضيه علوم العصر على اختلافها فإن تعارضتا وجب الابقاء على علوم العصر وحذف ماتعارض منها مع قواعد السلوك، وأني لعلى يقين بأن الأنماط السلوكية الاقليمية المحايدة بالنسبة لأحكام العلم كافية وحدها

أن تصون للأمة مميزات تميزها من سواها، وبهذا - فيما أتصور - نساير عصرنا بالفكر العلمي، ونميز أنفسنا باللغة وبهذه الأنماط السلوكية التي نتفرد بها»[٦٨].

يرى أستاذنا هنا أن ما نتفرد به على الغرب ويشكل صلب حضارتنا الاسلامية هو قيمنا السلوكية، كما يقول في موضع آخر إن صلب الحضارة الحالية هو العقلانية. ومن هذا يتضح أن موقعنا في الحضارة المعاصرة سيكون موقعاً هامشياً، وهذا سنحصل عليه بعد جهد جهيد، أي بعد دراسة التراث. يقول د. سهيل ادريس في ذلك: «يعتقد د. زكي نجيب بأن مايزيل القلق عندنا إذا أردنا استبعاد افناء ثقافتنا في ثقافة غيرنا، هو أن «ينحصر تفردنا الثقافي في تلك الجوانب التي ليست هي مقياس التقدم الحضاري، يعنى بها جوانب العقيدة والفن.... » شريطة أن نتحضر بحضارة العصر في أخص خصائصها»، وهكذا يريدنا أن نتفرد بما ليس مقياساً للتقدم الحضارى.. أهذا كل مايطلب منا كأمة لها تاريخها الحضاري، وهي مدعوة بالتالي إلى المشاركة الحضارية الجديدة، ونسأل الدكتور: وماذا يكون الموقف إذا تعارض هذا التفرد الثقافي، كالعقيدة مثلاً، مع التقدم الحضاري؟ كيف نحل هذه الأزمة»[٦٩]. إن الدكتور زكي نجيب

٦٨- د. زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٠م، ص ٨.

٦٩- أزمة التطور الحضاري (في الوطن العربي)، جمعية الخريجين، الكويت، جامعة الكويت، اعداد واشراف د. شاكر مصطفى، تعقيب على محاضرة الافتتاح للدكتور زكي نجيب محمود، د. سهيل ادريس، ط ١، ١٩٧٥م، ص ٣١.

محمود يؤمن بأن حضارة العلم حضارة عالمية وأنماينفرد به مجتمع عن آخر هي قيمة الثقافة ، ولكننا نري أن العلم لايخلو من قيم ثقافية معينة قد تتصارع في بعض الأحيان مع قيمنا ، فكيف يمكننا أن نحل الأزمة هل برفض قيمنا وبالتالي التخلي عما يميزنا كما يرى د. زكي نجيب ، أم برفض القيم الوافدة مع العلم الذي ينطلق من منطلقات مادية وضعية عن الكون والانسان فنرى أنفسنا شيئاً فشيئاً قد رفضنا العلم ، ورجعلنا إلى مستنقع التخلف . ولكن د. زكي يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين قيم العلم الوافدة وقيم التراث المطلقة - إذا حولناها كما يقول الى واقع معاش وسلوك حي . كما أن التراث بهذا المعني يمكن أن يحقق الظروف الموضوعية ، كالحرية والكرامة والعدل . . الخ .

انطلاقاً من هذا المنهج ، يرسم لنا د. زكي نجيب نموذجاً للانسان العربي المسلم الكامل كصورة للانسان المعاصر ، فيعتمد على القيم الدينية البحتة دون التفات لأي شروط موضوعية لتحقيقها . والدليل علي ذلك نجده في قوله : «ينبغي أن تكون صاحب العمق النفسي الذي يتمثل في مقاييس داخلية أكثر مما يتمثل في حسابات مصرفية ، وتلك المقاييس الداخلية ثقافية كلها وعلى رأس القائمة فيها عمق الايمان الديني وصدقه واخلاصه بما يتضمنه ذلك الايمان من خلافه الله في الأرض لتعميرها بالعمل مستعيناً بقوة العلم ومضاء العزيمة ومايترتب على ذلك الايمان كذلك حتماً من رؤية خاصة إلى الكون

ومصدره بصفة عامة وإلي الانسان وقيمه وسلوكه بصفة خاصة»[٧٠].

يرى د. زكي أن علي المسلم المعاصر أن يتمثل تراثه ليصبح واحداً مع ما في داخله فيكون ضميراً حاكماً وموجهاً لسلوكه لابتقليد أسلافه تقليداً أعمى بل بتمثله ومحاولة الابداع في عصرنا كما فعل أجدادنا. «فخلاصة القول هي أن العقيدة الدينية ذات أثر عميق في تشكيل وجهة النظر أي في الوقفة الثقافية عند الانسان المثقف»[٧١]. وهذا صحيح من جهة معينة، فأي مثقف عربي لابد أن يكون له موقف تجاه التراث بشكل عام والعقيدة بشكل خاص، بغض النظر عما إذا كان هذا الموقف ايجابياً أم سلبياً، ولكن الموقف ليس موقفاً نفسياً داخلياً فقط، بل هو موقف عملي علمي، وهنا نقطة الاختلاف مع أستاذنا، إذ أن التراث ليس حالة شعورية فقط، لأن هذا جانب واحد منه، ولكن الجانب الأهم هو انعكاساته الاجتماعية والعملية. ووجهة نظره هذه قائمة على أن حقائق العلم موضوعية أما حقائق الوجدان فهي ذاتية، مع أنه لّمح إلى التناقض في هذا الموقف بقوله: «برغم ما فيه من مفارقة منطقية، وذلك أن أصحابه قبلوا العلم ورفضوا الأسس التي تنطوي عليه»[٧٢]. هنا يشير د. زكي إلى أن العلم قائم على أسس أو قيم معينة وأن انكارها يجعل المرء في حالة تناقض منطقي مع نفسه، ولكن مع ذلك لم يأبه لهذه الملاحظة، وحاول أن يوفق بين العلم وبين

٧٠- المرجع السابق، ص ٢٦٣.
٧١- المرجع السابق، ص ٣٣٢.
٧٢- المرجع السابق، ص ٣٣٣.

منطلقات أخرى تقوم على أسس غير علمية.

وهو يحاول تبرير موقفه السابق، وهو عدم اهتمامه بالوجدان، بأن هناك من كان مهتماً به، أما جوانب التفكير العلمي فكانت مهملة ولذلك فهو قد ركز عليها، فيقول: «كيف سبق إليّ ظن أنه إما علم تجريبي وإما لاشيء؟»[٧٣] ففي هذا التساؤل يتضح تحول موقف د. زكي نجيب من العلم والتاريخ. فهذا التحول في الاهتمام، مع الثبات في المنهج، أدى به - كما يقول هو نفسه - إلى محاولة توفيقية بين حضارة علمية وافدة، وبين تراث وجداني أصيل، مما جعله يلجأ الى الانتقاء لتبرير هذا الموقف.

تعقيـــب

نلاحظ من العرض السابق لآراء د. زكي نجيب محمود حول التراث ومنهجيته، وحول اشكالية واقعنا العربي، والتي يراها في صيغة الأصالة والمعاصرة، أنه يحاول التمسك بأهداب النزعة العلمية وانتهاج منهجها، إلا أن البساط قد انزلق من تحت قدميه في أكثر من موقع. ويرجع السبب كما ذكرنا مراراً الى عدم تبلور منهج واضح لديه لدراسة التراث، ولا لمفهوم التراث نفسه، وذلك لاهتمامه فترة طويلة بالوضعية المنطقية التي تفتقر هي أصلاً لهذه المنهجية.

٧٣- د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، المقدمة.

ومع ذلك حاول د. زكي نجيب محاولات جادة في النظر للتراث، للكشف عن عناصره الايجابية، واضفاء معان معاصرة لها، وأراد لهذه العناصر أن تكون أساساً للأصالة في صيغة حضارة أصيلة معاصرة.

لقد حاول د. زكي محاولة جادة مشكورة استخدام العقل لهدم الخرافة اللاعقلانية كما يسميها، وهو بهذا العمل وبأعماله الأخري حتي في الفلسفة الغربية يعتبر «داعية من دعاة الترشيد والتنوير أو مصلحاً عقلانيا»[٧٤]. ولكنه عند دراسته للتراث ومحاولته الدائبة في مزاوجة العقل بالنقل، وهو ما فعله المفكرون المسلمون - مثل المعتزلة - من قبله، لم ينجح في كثير من المواقف لأنه لم ينظر لهذه المواقف نظرة تاريخية اجتماعية وتجاهل الصراع الدائم بينهما منذ القديم، فنظر للتراث وكأن الصراع الذي هو جزء منه صراع خارجي وليس من صميم تكوينه. ومفكرنا عندما نظر لتراث رآه عبارة عن تعايش العقل مع الايمان، وهو بذلك يتجاوز حقيقة أن التراث الاسلامي مملوء بالصراع فهذا التزاوج كان يتمناه د. زكي فتخيله، أما على صعيد واقع التاريخ فهو لم يحدث، وهذا ناتج كما قلنا سابقاً، من افتقاده للنظرة التحليلية الموضوعية، التي تنظر للواقع علي أنه ارتباط بين أفكار وواقع موضوعي معاش يلبي حاجات أفراده، وعلى هذا

٧٤- د. محمود اسماعيل، القراءة الايديولوجية للتراث العربي، مجلة أدب ونقد، العدد ٢٣، ١٩٨٧م، ص ٣١.

الأساس تقوم دراسته للتراث كله، فهو ينتقي القيم الأخلاقية الاسلامية كما يتصور أن المسلم الحق عاشها قديماً ويمكن اليوم أن يعيشها أيضاً. ثم يحاول تطبيقها على عصرنا الحالي، دون محاولة منه للمقارنة بين العصرين أو تحليل هذه المفاهيم الى عناصرها الموضوعية وبالتالي امكان تحقيقها الفعلي على صعيد الواقع المتدهور المعاش حالياً.

وعندما أراد د. زكي نجيب ايجاد صيغة حضارية، تحدث عن التراث كما هو موجود في كتب التراث - والتي تعتبر حياة السلف - ، وليس من ما بقى منه في عصرنا المعاش، ولذلك فهو ينتقي الأمثلة تلو الأمثلة مثل اخوان الصفا وابن عربي وابن رشد، رغبة منه في الاستعاضة عن المثل العليا الموجودة الآن بمثل عليا جديدة مستمدة من التراث وفي نفس الوقت ممكن تحويرها بما يتلاءم مع مصالح العصر.

لقد كان د. محمد عابد الجابري محقاً حينما أكد «أن قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر تكاد تكون كلها من هذا القبيل: فالأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والاسلام والعروبة، والجامعة الاسلامية والوحدة العربية، والشورى والديمقراطية، والمستبد والعادل، والديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والوحدة والاشتراكية، والوحدة وتحرير فلسطين، والعقل والوجدان الخ... كلها قضايا تتم معالجتها خارج الواقع، أي على مستوي الخطاب

فقط، حيث يدور «الكلام» كله حول ايجاد «صيغة جديدة» تجمع بين كل زوجين أو عدة أزواج منها. أما ماذا يعني كل طرف من هذه الأزواج بمفرده في الواقع، أما نوع الاشكالية التي يطرحها هذا الواقع.. فذلك ميدان لا يلجه، ولا يستطيع أن يتعرض له، الفكر القياسي، الفكر الذي لا يستطيع التفكير إلا انطلاقاً من نموذج - سلف، وعلى ضوء «أصل» من «الأصول»»[٧٥].

إن د. زكي نجيب يرى أن الأشكالية الأساسية لوضعنا الحالي تكمن في قضية «الأصالة والمعاصرة»، وهي معادلة لا يتساوى طرفاها، إذ لكل منهما انتماءات مختلفة جذرياً عن الأخرى، فهما «نمطان حضاريان متباينان: «سلطة النموذج العربي الاسلامي الوسيطي وسلطة النموذج الأوروبي المعاصر»[٧٦]. ومما يؤخذ على أستاذنا أنه مرة يتكلم باسم هذه ومرة يتحدث باسم تلك وهنا يكمن أساس المفارقات المنهجية في فكره، وعدم التوافق والانسجام في دراسته لقضايا التراث.

٧٥- د. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٥م، ص ١٨٧.
٧٦- المرجع السابق، ص ١٨٠.

خاتمة

د. زكي نجيب محمود نموذج للمفكر العربي المسلم الذي انبهر بحضارة الغرب، فتبنى بعض مقولاته، اعتقاداً منه بأنها الوسيلة المثلى لانتشال وطننا العربي من مستنقع التخلف، على افتراض أن الدور الأساسي للقيام بالنهضة هو للفكر، ولكن هذا الدور قد ضُخّم إلى درجة تبسيط عملية القيام بالنهضة تبسيطاً بالغاً مخلاً لفهم هذه العملية. صحيح أن الوضع العربي الراهن يعطي هذه الأولوية، ولكن هذا الفكر يجب أن يستمد من الواقع الذي يراد النهوض به، مع عدم اغفال تجارب البشرية السابقة، التي يجب الافادة منها على نحو نقدي بحيث لا نأخذ إلا ما صلح ويفيد في النهوض بمجتمعاتنا.

وعندما تبنى د. زكي نجيب، في أول مراحله الفكرية، فلسفة الوضعية المنطقية، كان منبهراً بها أكثر منه ناقداً لها، فأخذها علي ما هي عليه، دون الالتفات إلى واقعها الأوروبي الذي خرجت منه، وإلى مدى ملاءمتها للوضع العربي. وعلى هذا الأساس حاولنا في هذه الدراسة تبيان المفارقات التي وقعت فيها الوضعية المنطقية الأوروبية، على أساس المنهج التاريخي، الذي أهملته تلك الفلسفة تماماً.

انطلقت الفلسفة الوضعية المنطقية، من فرضية مؤداها أن مهمة الفلسفة تنحصر في تحليل قضايا العلوم، على افتراض أنها القضايا

الوحيدة المقبولة من جملة قضايا اللغة. هذا المبدأ جعل الوضعية المنطقية في حالة تناقض مع ذاتها، من حيث أن اللغة المنطقية التي استخدموها لتحليل هذه القضايا (أو بما يسمى ما وراء اللغة) تبدو - حين نخضعها لنفس المبدأ أو المعيار - لغة غير علمية. إلا أنهم حاولوا التهرب من هذا الانتقاد، على أساس أن هذه اللغة تعتبر وسيلة للوصول إلي الهدف، ومتي ماوصلنا الي هدفنا يجب التخلي عنها. ولكنهم في جميع الأحوال اعتمدوا على منطق اللغة بوصفه الوسيلة الوحيدة لتحديد صحة المعرفة، متغاضين عن الأبعاد المختلفة للمعرفة بوصفها عملية طرفاها ذات وموضوع، يرتبطان بعلاقة تاريخية معقدة، وليست عملية تتحدث عن أشياء بسيطة موجودة هنا والآن. فالمعرفة ليست لحظات معزولة تماماً عما حولها، والذات والموضوع كلاهما له تاريخه، هذا التاريخ مرتبط بعلاقة تطورية لايمكن تجزئتها الى لحظات متفرقة. فهم يرفضون مفهومي الذات والموضوع، باعتبارهما من المفاهيم الميتافيزيقية العامة، التي لايوجد ماتشير اليه في الواقع الحسي الخارجي.

ونظريتهم عن المعرفة هذه قائمة على مبدأ التحقق الذي يقول «إن معنى القضية هو طريقة تحققها»[٧٧]. فالقضية التي تبين أو تعكس ما هو واقع تحت الحس، والتي تشير كلماتها بالضرورة الي أشياء أو

٧٧- Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5&6, Art. Logical Positivism, John Passmore, 1967, P. 54.

علاقات في الواقع الذي أمامي، هي القضية ذات المعنى، أما القضية التي لاتعكس ما هو واقع، فلا أستطيع أن أصفها بالصدق أو بالكذب، فهي قضية ليست ذات معنى، ولكن هذا المبدأ قد واجه الكثير من الانتقادات، التي على أساسها غير الوضعيون المنطقيون موقفهم منه. ونلخص هذه الانتقادات فيما يلي:

أولاً - افترض الوضعيون المنطقيون أن هناك تطابقاً بين القضية وبين الواقعة الخارجية، دون اعطاء أي مبرر لهذا التطابق، وهم يضيفون إلى هذا قولهم بأن القضية تعكس الواقعة بطريقة غامضة، مما يجعل مبدأ التحقق نفسه مجرد افتراض ميتافيزيقي. وفي هذا يقول بول شليب: «إن مبدأ التحقق يضع شروط الاستخدام، أي أنه يضع شروط حضور المعنى. ولكنه لا يضع تعريفاً للمعنى... وعليه فإن مبدأ التحقق في ذاته من الممكن أن يكون ميتافيزيقيا وغامضاً»[٧٨].

ثانياً - إن القوانين العلمية المجردة، عبارة عن قضايا عامة قد تم استخلاصها من بعض القضايا الجزئية، وليس من كل القضايا الجزئية التي يجمعها هذا القانون العام في كل واحد، وبالتالي فهي لا تخضع للتحقق الكلي، كما أن مهمة القوانين العلمية التنبؤ بالمستقبل، وبالتالي فإن القضايا الجزئية المستقبلية لابد أن تكون جزء من القانون العلمي العام، كما أنها بطبيعتها غير قابلة للتحقق. وعلى هذا

٧٨- Pual A Schilpp, editor: The Philosophy of Rudolf Carnap, P. 149.

الأساس فإن مبدأ التحقق لايقضي على الميتافيزيقا فقط ولكن على العلم كذلك .

ثالثاً - إن مبدأ التحقق ليس قضية تحليلية ، وإلا سيكون تحصيل حاصل ، ولن يقول عن العالم شيئاً ، كما أنه ليس قضية تركيبية لأنه غير خاضع للملاحظة والتجربة ، وبالتالي إذا ما طبق مبدأ التحقق على المعيار الذي يستند إليه ، سيكون خالياً من المعنى ، وبعيداً عن الكلام المعقول .

رابعاً - إن العبارة الأولية ، يصعب التحقق منها ، لأنها في جميع الأحوال لاتستوفي جميع جوانب الشيئ المفرد المراد التحقق منه .

خامساً - وهو الانتقاد الذي طرحه كارل بوبر ، أن صحة المعرفة العلمية ليست قائمة على أنها قابلة للتحقق ، ولكن على أنه يصعب تكذيبها ، أي غير قابلة للتكذيب ، فمتى ما وجدنا قضية واحدة تتعارض والقانون العام ، هنا فقط سيبطل هذا القانون .

كل هذه الانتقادات وأخرى غيرها ، جعلت الوضعيين المنطقيين يغيرون موقفهم من مبدأ التحقق ، فبدلاً من أن يصبح مبدأ أصبح مجرد توصية أو تفسير أو اقتراح . ولكن هذا التحول زعزع موقفهم من حذف الميتافيزيقا من دائرة المعرفة المقبولة ، إذ يستطيع من يخالفهم الرأي ألا يقبل هذه التوصية أو هذا الاقتراح . وكما سبق أن رأينا ، فإن موقفهم كان متشدداً حيال الميتافيزيقا على أساس هذا المبدأ ، فهم قد

حذفوها من عالم المعرفة السليمة باعتبار أن قضاياها تتحدث عن أشياء أو علاقات لايمكن التحقق منها حسياً، أي لا تخضع للتجربة العلمية. فسبب وجود الميتافيزيقا ناشيء - عندهم - عن «سوء فهم لمنطق لغتنا»(٧٩)، كما أنهم أرادوا للغة أن تقتصر على دورها البدائي وهو الاشارة، ومع الاعتراف بأهمية هذا الدور للغة، إلا أنها قد تجاوزته بمراحل كثيرة على مرّ العصور، وبالتالي فإن حذف الميتافيزيقا على هذا الأساس، فيه الكثير من التجني على الواقع، فالمفاهيم الميتافيزيقية لاتشير في أغلب الأحيان الى أشياء محسوسة، ولكن هذا لايعني بالضرورة أنها خالية من المعنى، لأنها تعبر عن تطور وعي الانسان خلال التاريخ، ذلك الوعي الذي ابتدأ من الطبيعة ثم تجاوزها، وظل مع ذلك في علاقة جدلية دائمة معها. وبناء على ذلك نستطيع أن نقول إن المفاهيم الميتافيزيقية من أهم المفاهيم التي حصلها الانسان تاريخياً، وإذا ما قمنا بدراستها وتحليلها، ستكشف لنا عن أهم جوانب العقل الانساني وهو وعيه بذاته وبمن حوله. يضاف إلي ذلك الدور العملي للميتافيزيقا الذي يرتبط بالثقافة وبالأبعاد الاجتماعية الأخرى.

وانطلاقاً من نفس المنهج حذف الوضعيون المنطقيون في مراحلهم الفكرية الأولى عالم القيم من عالم المعرفة الصحيحة، على أساس أنه لايوجد معيار تخضع له المفاهيم الأخلاقية والجمالية. ولكن نتيجة

٧٩- Thomas A. Fay, Weittgenstien's Critique of Meatphysics in the Tractatus P.P. 51-61.

للانتقادات الكثيرة التي وجهت اليهم، ولأهمية القيم الانسانية في الحياة العملية، أخذ الوضعيون المنطقيون في الاهتمام بها معتمدين في ذلك على أسسس علمية. وانتهوا إلى أن القضايا الأخلاقية إما أنها تعبير عن حالة الفرد الوجدانية، التي تفترض رد فعل معين - كما يقول آير -، أو أنها تعتبر كأوامر أو وصايا - كما يقول كارناب -. ولهذين السببين فإن المفاهيم الأخلاقية تفتقد الصحة الموضوعية، لأنها غير قابلة للتحقق التجريبي. فمشكلة الأخلاق تكمن - كما يقول آير -في أنها تتحدث عن مفاهيم زائفة. أما «شليك» فيرى أن الدافع الأساسي للفعل الأخلاقي هو اللذة القصوى. وبالتالي يجمع الوضعيون المنطقيون على أن عالم الأخلاق يجب أن يكون فرعاً من فروع العلوم الطبيعية، على أساس أن المعرفة العلمية القائمة على التجربة هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة.

وصدر الوضعيون المنطقيون في دراستهم للتاريخ، من نفس المنطلق وهو المعرفة العلمية، فجردوا التاريخ من كل قيمة، قائلين إنه مجرد سرد أو تصنيف للمعلومات دون أدنى محاولة لتفسيرها أو وضعها في تصور عام يشملها. نظر كارل همبل الى التاريخ على أنه عملية احصائية بحتة. فهو خاضع للمصادفة، وليس للانسان أي دور فيه، ولذلك رفض همبل أي تفسير شامل للتاريخ. ومهمة التاريخ تقف عند «جمع المعلومات لانشاء علم اجتماع دقيق ليس أكثر»[٨٠].

٨٠- White (H.V.), Dray (W.H.), The Politics of Contemporary philosophy of History, 1973, Vol. 3, C L T O, in interdisciplinary jouranal of Literature, P. 41.

ويضيف همبل أن على التاريخ أن ينطلق من مفاهيم طبيعية عامة تربط الأسباب بالصفات العامة للأحداث.

أما آير فيرى أن التاريخ يعتمد على الذاكره، وعلى هذا الأساس فإن الادراك لابد أن يتضمن لحظات سابقة، وبالتالي فالقول بأن هناك اتصالاً مباشراً بالماضي، يتضمن تناقضاً. ويعتمد آير في هذا القول على المنطق الشكلي وليس على منطق الواقع الممارس.

وجملة القول إن الوضعيين المنطقيين قد نظروا للتاريخ على أنه أحداث متصلة بعضها بالبعض الآخر بقوانين طبيعية بحتة، تتعلق إما بالاحصاء أو المنطق أو الرياضة أو بقوانين التداعي والادراك الفردي. وغني عن البيان أنها نظرة وحيدة الجانب للأحداث التاريخية. فالتاريخ عملية مركبة تتداخل فيها القوانين العلمية التي تسيطر على الطبيعة كما تتضمن كذلك قوانين الفعل الانساني وحركة تطوره وعلاقته بالطبيعة.

أما النظر إلى التاريخ بوصفه منهجاً للتفكير، من الممكن استخدامه في فهم الواقع الاجتماعي والثقافي المعقد، فهو أمر ترفضه الوضعية المنطقية، وتعتبره عملية ميتافيزيقية تأملية. ولهذا السبب فقد رفض أنصارها أي تنبؤ بالمستقبل لايستند إلى أساس احصائي دقيق. وينسى الوضعيون المنطقيون في غمرة تحمسهم لتفكيك أحداث التاريخ أنهم يقومون كذلك بتفكيك عناصر المعرفة وتشويهها. فالذات والموضوع

يتمتع كلاهما ببعد تاريخي قائم على علاقة جدلية. هي التي أنتجت المعرفة الانسانية عبر التاريخ. والتاريخ بهذا المعني مرتبط بأشكال الوعي الانساني التي عبرت عن نفسها في الصور المختلفة للمعارف الأخلاقية والعقائدية والطبيعية.. الخ.

أراد الوضعيون المنطقيون للفلسفة أن تكون خادمة للعلم، فقصروا دورها علي تحليل قضايا العلم الطبيعي والرياضي على أساس المنطق اللغوي البحت. وهذه النظرة للفلسفة لا تلبي حاجة الانسان في بناء نظام معرفي متكامل عن العالم، الذي يمثل وحدة الطبيعة مع الانسان، كما أنها حدّت من طموحاته وتطلعاته، لأنها لاتغطي كل جوانب التفكير الانساني الأخرى، التي أرادت الفلسفة الوضعية حذفها أو تجاهلها، في أحسن الأحوال، بسبب أنها تنتمي الى دائرة التفكير اللا علمي. ونحن إذا سلمنا جدلاً مع الوضعيين المنطقيين بأن هذه الجوانب الأخرى من تفكير الانسان تنتمي الى دائرة التفكير اللا علمي. نجد أنفسنا مضطرين في نهاية المطاف الي الاعتراف بأنها تشغل حيزاً من تفكير الانسان، وبالتالي فإنها تؤثر على سلوكه، ولا نستطيع أن نتركها دون بحث أو دراسة. يضاف الى ذلك أن الانسان يعبر عن أبعاد ذاته وفرديتها من خلال هذه الجوانب اللا علمية.

هذه هي أهم معالم فلسفة الوضعية المنطقية التي تبناها د. زكي نجيب محمود. بوصفها الفلسفة المثلى التي يحتاج لها الوطن العربي،

لانتشاله من وضعه الراهن، من خلال التركيز على العلم وقوانينه، والتي يفتقدها الوطن العربي، اعتقاداً منه أن الجوانب الأخرى قد بحثت بما فيه الكفاية. مع أنه كان يميل الى الميتافيزيقا في أول مراحله الفكرية، عندما كتب رسالة الدكتوراه «الجبر الذاتي»، كما يقول د. إمام عبدالفتاح إمام[٨١]. ولكن حماسه للفلسفة الوضعية المنطقية بعد ذلك جعله يتغاضي عن المفارقات الموجودة في بناء هذه الفلسفة، كما جعله يجند نفسه لنشر هذا الفكر على جمهرة المثقفين العرب رغبة منه في تصحيح مسيرة الفكر العربي المشتت.

وقد تبين لنا من خلال هذه الدراسة (خاصة الفصل الثاني) أن د. زكي نجيب محمود لم يسهم باضافات جديدة في الفكر الوضعي المنطقي. كما اتضح لنا أنه قد أعاد - بكثير من التبسيط - انتاج نفس المقولات التي استند اليها هذا الفكر، دون نقد أو تأصيل يذكر من جانبه.

كما أنه لم يتابع تلك الانتقادات الجادة حول هذه الفلسفة، وتلك التحولات التي طرأت عليها، بل وقف عند مبدأ التحقق وبشكله الأولي، وكان هذا الموقف، على الأرجح، نتيجة لتحول اهتماماته الى الثقافة وبالتراث العربي - الاسلامي. ويمثل الاهتمام بالوضعية المنطقية المرحلة الأولى من مراحل تفكيره، التي ألف خلالها كتبه

٨١- د. زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، المقدمة، ص ١٩.

المعروفة عن هذه الفلسفة، والتي سبق لنا الاشارة إليها.

كما يجب ألا يغيب عن بالنا ذلك العدد الكبير من المقالات التي كتبها في كثير من المجلات والجرائد، مثل مجلة «الثقافة»، ومجلة «الرسالة»، ومجلة «الفكر المعاصر» التي قام بانشائها، وجريدة «الأهرام». . وغيرها. . وقد بدأ كتاباته سنة ١٩٣٣م في مجلة «الرسالة» والتي تميل الى الأدب وخصوصاً الشعر، كما تتصف أغلب مقالاته بأنها تنويرية اصلاحية، ونشعر ونحن نقرأ مقالاته تلك وخصوصاً قبل ذهابه الى انجلترا لتكملة دراسته العليا، بأنه كان ميالاً الى التفكير العلمي والمنطقي في تحليله لبعض الأمور الأدبية أو الفلسفية. أما بعد سفره الى انجلترا فبدأ خطه الفكري يتضح شيئاً فشيئاً وهو ميله الى الوضعية المنطقية. فبدأ يكتب عن الأخلاق والميتافيزيقا من خلال ذلك المنظور. كما أنه أخذ في الاهتمام في كتاباته الأدبية باللغة وتحليلها، مع استمراره في دوره التنويري الاصلاحي، يضاف إلي ذلك أنه كان شديد التحمس للفكر الأوروبي وللحياة الغربية، وعند تتبع هذه المقالات الصحفية من بداياتها الي وقتنا الحالي يظهر التحول في ميوله الفكرية واضحاً والتي أخذت تنصب شيئاً فشيئاً على دراسة الحضارة والتراث الاسلاميين.

قد جمع د. زكي نجيب محمود أغلب مقالاته الصحفية تلك في كتب نشرت تباعاً: نشر - مثلاً - بعض مقالاته في مجلة الثقافة في

كتاب أسماه «جنة العبيط» (يحتوي على مقالات له من سنة ١٩٤١م الى ١٩٤٧)، وبعض المقالات التي تعود الى هذه الفترة جمعها في كتابه «شروق من الغرب». وجمع مقالاته عن الشعر في كتابه «مع الشعراء». وخصص للمقالات الأخرى كتابه «شروق من الغرب»، وكتابه «أفكار ومواقف». وأما كتابه «رؤية اسلامية» فهو عبارة عن مجموعة من المقالات التي نشرت في جريدة «الأهرام».

وهذا التحول في الموقف يتضح كذلك من خلال مؤلفاته، التي بدأت بالوضعية المنطقية وانتهت بالتراث العربي الاسلامي، مع الثبات في كثير من الأحيان على المنهج. وكان هذا التحول - في تصورنا - مسايرة لمقتضيات الواقع العربي - الاسلامي ومتطلباته. فهو لم يستطع أن يستمر في أن يكون فيلسوفاً وضعياً منطقياً ذا صبغة أوروبية وأن يكون انساناً عربياً مسلماً يعيش واقعنا بجميع أبعاده. ولكن تمسكه بالمنهج الوضعي المنطقي في التحليل قاده الى مفارقات فكرية كثيرة، وذلك كما قلنا سابقاً، لاهمال الفلسفة الوضعية المنطقية لجوانب الثقافة والتاريخ، وحتى عندما اهتمت بها في مرحلتها التالية، كان منهجها في ذلك منهجاً علمياً رياضياً. إن غياب المنهجية التاريخية للفلسفة التي تبناها د. زكي نجيب في مراحله الأولى لم يمكنه من بلورة موقف واضح في دراسة التراث. بل حتي أن تبنيه للمنهج التحليلي بمعناه الواسع كما عبر عنه أئمة الفلسفة التحليلية في الفلسفة الانجليزية المعاصرة لم يسعفه، ولذلك نراه متردداً بين أن

يكون محافظاً إلي أبعد الحدود مرة، وأن يكون أكثر تطوراً ومرونة في فهم التراث مرة أخرى. كما أنه يحكم مرة على التراث بأنه وجدان وتصوف. ومرة بأنه عقل ونقل.

لقد انتهي د. زكي نجيب من تحليله لمفهوم التراث ومقوماته الى أنه يقوم، على «الثنائية» بوصفها صلب العقيدة الاسلامية، وهي ثنائية الله والانسان، المطلق والحادث، عالم الغيب وعالم الشهادة. يستخلص من هذه الثنائية الأساسية ثنائية معرفية، هي ثنائية «الالهام والعقل»، والتي يجب أن يكون شقها الثاني في خدمة شقها الأول. ويركز د. زكي نجيب محمود، كما قلنا سابقاً، على القيم الأخلاقية بوصفها العنصر الأصيل في صيغة «الأصالة والمعاصرة». وهو ينظر هنا للأخلاق على أنها أخلاق مطلقة، حتى وإن كان قد أضفي عليها مفاهيم عصرية، إلا أنه يستبعد وضع مصدرها أو طبيعتها موضع النقاش. فهذه النظرة للتراث ولعناصره المختلفة تتسم بأنها محافظة، ثم هو بعد ذلك يزاوج بين هذا الأصل الموروث وبين حضارة العصر العلمية القائمة على المنطق العقلي والعيان المباشر. هذا التزاوج لا نستطيع أن نقول إنه ادماج بل هو تعايش سلمي لايطغى فيه جانب على جانب آخر.

تصور د. زكي نجيب أن التراث خال من الصراع، وأن أي صراع فيه هو صراع خارجي، أي صراع الاسلام مع اللا اسلام، ولذلك فهو

عندما يطرح صيغة «الأصالة والمعاصرة» ينتقي من الاشاعرة منهجهم ويدمجه مع منهج المعتزلة ويأخذ كذلك من منهج المتصوفة، ويعتبر كل هؤلاء نموذجاً ممكناً دمجه معاً ليصبح مثلاً أعلى نحتذيه في عصرنا الحالي. ولكن د. زكي يتغاضى تماماً عن الصراع الدامي في كثير من الأحيان بين هذه الاتجاهات الثلاثة. وبنفس المنهجية ينظر د. زكي للعلم، فلا يراه نتاجاً لصراع مرير مع بعض الأفكار الميتافيزيقية والسلطة اللا هوتيه، وهو يتجاهل كذلك احتواءه على قيم أخلاقية.

كيف استطاع د. زكي نجيب أن ينقي تراثنا من كل أنواع الصراع التي هي جزء منه؟ وكيف استطاع أن يعزل ظاهرة العلم عن غيرها من ظواهر الحياة الاجتماعية والثقافية؟ وكيف استطاع في النهاية أن يوفق ويدمج بين مفهوم معيب للمعرفة العلمية، هو مفهوم الوضعية المنطقية، ومفهوم خاص عن التراث هو مفهومه الشخصي عنه؟

إن النظر للتراث يجب أن يحدده واقعنا الحاضر، وفكرة احياء التراث، فكرة خاطئة، لأن التراث حي فينا أصلاً، وبالتالي فهو لايحتاج إلي احياء. بل يحتاج الى إعادة الوعي به أو الاتصال به بصورة عقلية. وإذا كان يقصد باحياء التراث بعث ما اندثر منه وانتهى، فهذا مجهود ضائع لأن ما اندثر قد تجاوزه التراث نفسه، وبالتالي فإن ما اندثر من التراث يمثل - كما يقول جاستون باشلار - المعارف البالية في مقابل المعارف الباقية والتي تمثل التراث الذي وصل

إلينا من خلال صلاحيته التاريخية . إن هذا الجانب «الباقي» من التراث هو ما يهمنا في حياتنا المعاصرة وهو مايجب بحثه ودراسته ، وهو يشكل جزءاً أساسياً من واقعنا المعاش . إن معرفة هذا الجانب من التراث أمر ضروري من أجل تكوين ثقافتنا الخاصة بنا ، والتي تتشكل من خلال تفاعل التراث «الباقي» مع مختلف جوانب حياتنا الاجتماعية والثقافية المعاصرة . إن التركيز على الحاضر المعاش وتحليل جميع ظروفه الموضوعية ، ومعرفة أسباب التردي في أوضاعنا الحضارية هي المحاور الأساسية والمنطلق الرئيسي في سبيل خلق صيغة حضارية تناسبنا . إن الاهتمام بالتراث يجب أن يكون من خلال هذا المنظور ، أما القفز على الواقع والالتجاء الى التراث بما فيه من تيارات فكرية وحضارية وثقافية ، فهو نوع من المصادرة على المطلوب .

كما أن طرح صيغة «الأصالة والمعاصرة» كصيغة حضارية مرجوة ، هو أمر مفتعل ، والدليل علي ذلك أن واقعنا المعاش لا وجود فيه لمثل هذا الفصل . إننا نعيش في كليهما معاً ، وفي نفس الوقت . والحل لايكون في عزلهما نظرياً ثم دمجهما بعد ذلك واقعياً . بل الحل يكمن في تحليل واقعنا المعاش ، ومعرفة جميع عناصره المكونة له والأسباب الموضوعية لهذا التخلف الذي يلفنا من كل جانب . وهذه الأسباب تشتمل - بطبيعة الحال - على عناصر اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وتاريخية وتراثية ، كما أن الدراسة الجادة لهذه المشكلة تقتضي تحديد كل عنصر على حدة ، وتتبع تاريخه وربطه بالعوامل الأخرى .

فالحل يكون في مشروع قومي، اجتماعي واقتصادي وثقافي، تمثل دراسة التراث أحد أبعاده الفكرية .

ثبت المراجع

١- مراجع د. زكي نجيب محمود

٢- المراجع العربية

٣- المراجع الأجنبية

مراجع د. زكي نجيب محمود

١- د. زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٣م.

٢- د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، القاهرة، دار الشروق، ط ٦، ١٩٨٠م.

٣- د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، القاهرة، دار الشروق، ط ٣، ١٩٨٢م.

٤- د. زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

٥- د. زكي نجيب محمود، جنة العبيط، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٢م.

٦- د. زكي نجيب محمود، رؤية اسلامية، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٧م.

٧- د. زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٣م.

٨- د. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٦م.

٩- د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨١م.

١٠- د. زكي نجيب محمود، قصة عقل، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٣م.

١١- د. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٤م.

١٢- د. زكي نجيب محمود، مجلة الثقافة، العدد ٥٨٩، ١٠/ ٤/ ١٩٥٠، في ضوء المصباح: شمال وجنوب.

١٣- د. زكي نجيب محمود، المعقول واللا معقول، القاهرة، دار الشروق، ط ٣، ١٩٨١م.

١٤- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج ١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٧٣م.

١٥- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج ٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٨٠م.

١٦- د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٣م.

١٧- د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠م.

١٨- د. زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٢م.

المراجع العربية

١- د. أحمد ماضي، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي المعاصر، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر، ١٩٨٥م.

٢- أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص ٤، ١٩٨٣م.

٣- أدونيس وخالده سعيد، محمد عبده، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٨٣م.

٤- ب. ت. غريغوريان، الفلسفة وفلسفة التاريخ، ترجمة: د. هيثم طه، دار الفارابي، ١٩٨٦م.

٥- ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية الى التاريخ، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٩م.

٦- ج. ف. ف. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م.

٧- جورج بوليتزر وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب:

شعبان بركات، جـ ١ - ٢، بيروت، المكتبة العصرية، د. ت.

٨- د. حسام محيي الدين الآلوسي، من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان الكويت، جامعة الكويت، ١٩٧٣م.

٩- د. حسن عبدالحميد، د. محمد مهران، في فلسفة العلوم ومناهج البحث، القاهرة، مكتبة سعيد ورأفت، ط ١، ١٩٨٠م.

١٠- د. حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، جـ ١، بيروت، دار الفارابي، ط ٣، ١٩٨٠م.

١١- روبيير بلانشيه، نظرية المعرفة العلمية، ترجمة د. حسن عبدالحميد، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٨٦م.

١٢- د. زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، جـ ١، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦٨م.

١٣- د. شاكر مصطفى، أزمة التطور الحضاري (في الوطن العربي)، جمعية الخريجين، الكويت، جامعة الكويت، ط ١، ١٩٧٠م.

١٤- د. صلاح قنصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١م.

١٥- د. طيب تيزيني، من التراث الى الثورة، جـ ١، دمشق، دار دمشق، ط ٢، ١٩٧٩م.

١٦- د. عاطف أحمد، نقد الفكر الوضعي، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠م.

١٧- عبدالحميد صدقي، تفسير التاريخ، ترجمة: د. كاظم الجوادي، الكويت، دار القلم، ط ١، ١٩٨٠م.

١٨- د. عزمي اسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ١، ١٩٨٠م.

١٩- د. عزمي اسلام، رسالة منطقية فلسفية، القاهرة، مكتب الأنجلو المصرية، ١٩٦٨م.

٢٠- د. عزمي اسلام، د. عبدالله العمر، د. عبدالغفار مكاوي، كتاب تذكاري عن د. زكي نجيب محمود، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٨٧م.

٢١- د. عزمي اسلام، لدفيج فتجنشتين، القاهرة، دار المعارف بمصر، د. ت.

٢٢- غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤م.

٢٣- د. فهمي جدعان، نظرية التراث، الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٥م.

٢٤- في المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، زوبوفسكي بولفار ٢١، موسكو، الاتحادالسوفيتي.

٢٥- كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ترجمة: عبدالحميد صبره، مصر، منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٥٩م.

٢٦- د. محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية

المعاصرة، جـ١، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٢م.

٢٧- د. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٥م.

٢٨- د. محمد عابد الجابري، المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، جـ٢، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٢م.

٢٩- د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط ٤، ١٩٨٥م.

٣٠- د. محمود اسماعيل، القراءة الأيديولوجية للتراث العربي، مجلة أدب ونقد، العدد ٣٣، ١٩٨٧م.

٣١- د. محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، دار الثقافة الجيدة، ١٩٨٦م.

٣٢- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، جـ٣، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٦٥م.

٣٣- الناس والعلم والمجتمع، دار التقدم، موسكو، الاتحاد السوفيتي.

٣٤- د. ياسين خليل، منطق البحث العلمي، بغداد، جامعة بغداد، ط ١، ١٩٧٤م.

٣٥- د. يحيى هويدي، الفلسفة الوضعية في الميزان، مصر، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م.

المراجع الأجنبية

1- Alexander Maslow, Remarks in Wittgenstein's Tractatus, Berkeley, University of California Press, 1961.

2- A. J. Ayer, language, Truth and Logic, Apelican Book, Penguin Books, 1946, Great Britain.

3- A. J. Ayer, Philosophical Essays, London, Macmillan & Co LTD, 1959.

4- A. J. Ayer, Philosophy of Tweintieth Gentury, Counter Piont, London.

5- Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5 & 6, Art. Logical Positivism, John Passmore, 1967.

6- Herbert Feigl & Wilfrid Sellars, Readings in Philosophical Analysis, New York, Appleton - Century - Grofts, Inc, 1949.

7- J. R. Weinberg, An Examination of logical Positivism, Littefield, Adams & Company, Paterson, New Jersy, 1960.

8- Pual Arthur Schilpp, editor: The Philosophy of Rudolf Carnap, The Library of Living Philosophers, London, Cambridge University Press, 1963.

9- Sten Sparre, Govering Laws in Historical Practice, Inquiry, Vol. 14, 1971, P.P. 445 - 463.
10- Suzanne Stern - Gillet, Schilick's "Factual Ethic's "in Revue International de Philosophie Bruxells, Vol. 37. 1963.
11- Thomas A. Fay, Wittgenstien's Critique of Metaphysics in the Tractatus, Philosophy Studies, Vol. 20, 1972.
12- White (J. V.) Dray (W. H.), The Politics of Contemporary Philosophy of History, 1973, Vol. 3, C L I O. An Interdisciphinary Journal of Literature.

المحتويات

